



APR 10 1911

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.

64
TOME LXIII. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1911

SOMMAIRE

E. DE FAYE. **De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au II^e siècle.**

SALOMON REINACH. **La tête magique des Templiers.**

A. VAN GENNEP. **Mythologie et ethnographie, à propos d'un livre récent.**

P. OLTRAMARE. **La religion des Sikhs.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1^o Dr F. RÉGNAULT. La genèse des miracles (GOBLET D'ALVIELLA).

2^o ED. CHAVANNES. Le « Tai-chan ». Essai de monographie d'un culte chinois (C. BLANCHET).

3^o N. SLOUSCHZ. Hebraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères. Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique (AD. J.-REINACH).

4^o Le P. M. J. LAGRANGE. Le messianisme chez les Juifs (AD. LODS).

5^o G. HÖLSCHER. Die Mischnatractate « Sanhedrin » und « Makkot » (MAYER LAMBERT).

6^o H. WEINEL. Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt ? (F. NICOLARDOT).

7^o A. HUCK. Synopse der drei ersten Evangelien (M. GOGUEL).

8^o H. LIETZMANN. Die Briefe des Apostels Paulus (M. G.).

9^o J. MERLANT. Sénancour, sa vie, son œuvre, son influence (A. RÉBELLIAU).

10^o G. MICHAUT. Sénancour, ses amis et ses ennemis (A. R.).

II. — *Notices bibliographiques.*

Mélanges de la Faculté orientale, tome IV. — R. BASSET. La Bânat So'ad. — G. J. P. J. BOLLAND. Het Evangelie. — E. A. GUTJAHR. Die Anfänge des neuhochdeutschen Schriftsprache vor Luther. — PH. FUNK. Jakob von Vitry. — H. BOEHMER. Les Jésuites. — H. NETZER. L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens. — A. LEDRU. Dom Guéranger, abbé de Solesmes et Mgr. Bouvier, évêque du Mans. — R. KÜHNEN. Schlesische Sagen.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8^o raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte) Paris (VI^e).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-TROISIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET C^{le}, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

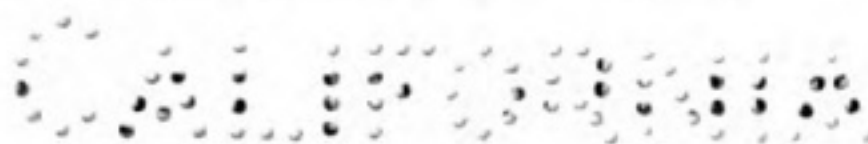
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

**MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT,
E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE
GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIGHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI,
SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.**

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-TROISIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1911

18

VOX MUNDI
AMERICAN

DE LA FORMATION
D'UNE DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU
AU II^e SIÈCLE

GNOSTICISME ET CHRISTIANISME

Il n'est pas exagéré de dire que c'est de notre temps que l'on a vraiment compris les premiers siècles de l'ère chrétienne. Autrefois, on n'y cherchait et on n'y voyait que le christianisme. Les trois premiers siècles intéressaient, passionnaient même, parce qu'ils contenaient le mystère de ses origines. Il n'y a guère plus de trente ans qu'on s'aperçoit qu'à cette époque le monde non chrétien n'offre pas moins d'intérêt que le monde chrétien. Ce qui a encore retardé l'intelligence de notre période, c'est qu'on la prenait pour un âge de décadence. On la comparait à l'âge classique et on la trouvait très inférieure. On ne se demandait pas si elle n'avait pas, elle aussi, son caractère propre. Autant de préjugés dont la critique historique a fini par avoir raison. L'époque gréco-romaine, comme l'hellénisme avant lui, mérite autant d'attention que les époques antérieures.

Dès le premier siècle de notre ère, on remarque que les préoccupations morales tendent à prévaloir. Sénèque ne consacre qu'un seul de ses écrits à la physique du stoïcisme. Il passe sa vie à prêcher les principes de la morale de son école. A mesure que le siècle avance, les préoccupations morales deviennent de plus en plus des préoccupations religieuses. Au II^e siècle, presque partout celles-ci domineront la philosophie. Au III^e siècle, en haut, en bas, parmi les philosophes comme parmi les profanes, au sein des masses

comme chez les gens cultivés, on ne parlera plus que religion. Chacun s'initiera à un ou à plusieurs mystères, témoin Apulée. Tout le monde sera possédé du besoin de contempler Dieu ou les dieux, de s'unir au divin, et d'en sentir descendre jusqu'à soi l'ineffable vertu. Jamais l'aspiration mystique n'a été plus générale ni plus forte qu'au temps d'Origène et de Plotin.

Ce besoin d'entrer en contact avec Dieu devait éveiller la réflexion. On se met partout à méditer sur Dieu, à spéculer sur sa nature, à essayer d'en formuler une conception. Insensiblement, sous l'influence même de la réflexion, les anciennes idées relatives à Dieu ou aux dieux se modifient, prennent une autre figure. Ce fait, on peut l'observer au sein des religions populaires, comme dans les spéculations des philosophes. Prenons l'exemple du judaïsme. Quel abîme entre le Dieu du légalisme pharisaïque et le Jahvé des prophètes ! Plus grande encore est la différence entre le Dieu d'Israël et celui de Philon. L'exégète d'Alexandrie n'a conservé de l'Ancien Testament que la pure idée monothéiste. S'agit-il du paganisme populaire ? On sait l'immense essor que prennent à cette époque les mystères et les cultes exotiques comme celui d'Isis ou de Mithra. Sous leur influence les idées relatives aux dieux s'épurent. On distingue de plus en plus une divinité suprême, qu'on désigne volontiers par des termes impersonnels comme $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ etc., de la multitude des autres dieux. Ceux-ci deviennent des $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$, divinités bonnes ou mauvaises. Plutarque les définit comme des intermédiaires entre le Dieu suprême et inaccessible et les hommes. Même transformation dans les idées que les philosophes se font sur Dieu. Platoniciens ou stoïciens, tous s'efforcent de faire de Dieu moins un principe philosophique qu'une divinité positive. Epictète s'écrie que sa mission est de « chanter à Dieu ».

Le christianisme est entré à son tour dans la même voie. Un jour est venu où lui aussi a élaboré pour son compte une doctrine de Dieu. Les gnostiques ont été les premiers

parmi les chrétiens qui aient porté leurs réflexions sur ce sujet. De leurs savantes et profondes méditations est sortie la doctrine de Dieu la plus originale et la plus intéressante de l'époque. Après eux et à leur exemple, les Clément d'Alexandrie, les Origène ont formulé une conception de Dieu qui devint le fondement de la doctrine ecclésiastique.

Première en date, longtemps intérieure au christianisme, la doctrine gnostique de Dieu a eu une part prépondérante dans la formation de celle que se donne l'Église. Elle n'a pas été seule à déterminer le développement des spéculations chrétiennes sur Dieu. Le philonisme ainsi que la philosophie grecque ont le droit de revendiquer une part non sans importance dans l'évolution des idées chrétiennes sur ce sujet. Il n'en reste pas moins que l'influence capitale en cette matière a été celle du gnosticisme. C'est précisément ce que nous nous proposons de démontrer dans cette étude.

C'est, sans aucun doute, le gnosticisme qui, le premier, a soulevé, au sein du christianisme, le problème de la nature de Dieu; il a contraint les hommes d'église d'envisager à leur tour le problème; il a, si je puis ainsi dire, mis en train la réflexion chrétienne et l'a orientée. Sans le gnosticisme, le christianisme n'aurait jamais pris conscience de sa propre conception de Dieu. Par cela même qu'il a mis en mouvement la pensée, il l'a rendue plus accessible aux réflexions similaires venues du dehors; cette pensée est devenue sensible aux idées sur Dieu qui avaient cours parmi les philosophes; elle a reçu de ce côté-là de larges infiltrations. C'est le gnosticisme qui a ouvert les portes. Enfin, les idées gnostiques relatives à la divinité n'ont pas laissé d'influer directement sur la pensée chrétienne naissante. Nous en retrouverons les traits essentiels dans la doctrine de Clément et d'Origène.

I

Dès les premiers jours du II^e siècle, il n'était plus possible de confondre le christianisme avec le judaïsme. On faisait la

différence même dans les milieux que fréquentait Pline le jeune. La secte chrétienne formait déjà un monde à part, très ardent et très fermé. Le pagano-christianisme était maintenant constitué et vivait de sa vie propre. Quelle est à ce moment sa doctrine de Dieu ou, à défaut d'une doctrine, quelles sont ses idées sur la divinité? Les Pères apostoliques vont nous renseigner.

On sait que leurs écrits sont tout populaires. Clément Romain, Hermas, Barnabas, Ignace d'Antioche sont vraiment gens du peuple. Ils ne possèdent, en aucune façon, la culture de leur temps. Ils n'ont jamais fréquenté les écoles des philosophes. Inutile de chercher dans leurs écrits la trace de l'influence du platonisme ou du stoïcisme. Tout au plus y discerne-t-on, ici et là, quelques échos des idées philosophiques les plus banales. Leur langue n'a rien du langage littéraire de l'époque. Elle fait l'effet d'un bégaiement à côté de celle d'un Plutarque ou d'un Epictète. Même la forme qu'ils ont donnée à leurs élucubrations n'a rien d'original. Les uns ont imité les lettres de Paul. D'autres ont adopté le genre visionnaire des auteurs d'apocalypses. Au point de vue des idées, certes ils sont fort inférieurs. Il ne faut leur demander ni pensée originale ni dialectique. Ce qui déborde de leurs pages informes et mal écrites, c'est le sentiment, c'est la foi chrétienne, c'est l'idéal moral avec ses applications à la vie journalière. A ce titre, ils sont le miroir fidèle des chrétiens de ce temps.

Interrogeons tout d'abord *Clément Romain*. Que nous apprend son épître aux Corinthiens sur son idée de Dieu? Remarquons tout de suite que Dieu occupe dans cet écrit une place centrale. Il est sans cesse question de lui; à chaque ligne revient le nom de Dieu; on rappelle ses commandements; on insiste sur ce qu'on lui doit. L'auteur cite l'Ancien Testament avec abondance. Il en est évidemment imbu. Dès lors il est bien naturel que le nom de Dieu apparaisse sans cesse sous sa plume. A la fin de son épître, se trouve une longue oraison qui est peut-être une prière liturgique. Elle

s'adresse tout entière à Dieu. Les premiers mots marquent bien l'attitude de l'auteur. C'est celle du suppliant. « Prosterneons-nous devant le Maître; supplions-le avec larmes. » On retrouve la même note partout dans cet écrit. Il exhorte continuellement ses lecteurs à implorer la pitié de Dieu, à compter sur ses compassions, à espérer son pardon¹.

Quels sont les caractères de Dieu que Clément aime à relever? C'est sa grandeur; c'est sa sainteté. Dieu hait les superbes et relève les humbles. Il exerce une souveraineté absolue. Il est le Maître. Il voit tout; il surveille les individus et les nations. Toute puissante est sa Providence. Rien n'échappe à sa vigilance. L'auteur rappelle aussi avec insistance que Dieu est un Juge. « Craignons ses jugements », dit-il, « qui pourra échapper à son bras puissant? Dans quel monde pourra se réfugier celui qui fuit devant lui? »².

L'auteur proclame non sans solennité que Dieu est le créateur; il a fondé l'Univers³.

Voilà une façon de se représenter Dieu dont la provenance n'a rien d'obscur. Cette idée d'un Dieu personnel, saint et juste, ennemi et punisseur des méchants, surveillant des hommes, créateur et maître du monde, dérive évidemment de l'Ancien Testament. C'est une conception que l'auteur a puisée chez les prophètes et les psalmistes et qu'a nourrie et enrichie une lecture assidue. Cependant, elle n'est pas d'inspiration purement hébraïque. Clément appelle Dieu de préférence Maître (δεσπότης) et se le représente surtout sous son aspect de Juge. Ceci est un trait qui provient plutôt du judaïsme. Notre auteur voit le Dieu de l'Ancien Testament

1) Ch. LIX à LXI. On trouvera dans cette prière la plupart des traits qui sont relevés dans notre texte.

2) Ch. XXVIII; ch. XLVIII; ch. L.

3) Dans la prière finale. Comparez ch. XIX : Dieu est πατήρ καὶ κτίστηρ τοῦ σύμπαντος κόσμου. Voyez encore les mêmes traits épars dans toute l'épître : ch. XXIII, ὁ οἰκτιρῶν κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατήρ · ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ φοβουμένους αὐτόν; ch. VIII : αὐτὸς δὲ δεσπότης τῶν πάντων; ch. XX sur le gouvernement de Dieu; XXVII : plein du Dieu de l'Ancien Testament; ch. XXXIII : Dieu est ὁ δεσπότης.

à travers le monothéisme juif, alors si répandu. C'est peut-être celui-ci qui, tout d'abord, l'a conduit aux prophètes¹.

Ici et là, cependant, on discerne dans la conception de notre auteur des nuances qui ne s'expliquent pas suffisamment par son commerce avec la version des Septante. Ainsi, il dit que « le Maître n'a aucun besoin; il ne manque de rien »². La phrase, les termes qu'il emploie, sont caractéristiques des philosophes de l'époque. Depuis longtemps, on répétait dans toutes les écoles que Dieu n'a point de besoins (ἀπροσδεής). Signalons aussi un passage qui semble détaché d'une tirade de philosophe. Au chapitre XX, notre Clément insiste sur l'harmonie qui règne dans l'Univers. Voyez le jour et la nuit; le soleil, la lune, le chœur des astres; voyez la terre qui donne ses fruits en leur saison; même dans les abîmes règnent la paix et la concorde; les mondes qui sont au delà de l'Océan donnent le même spectacle. Voyez enfin les saisons qui se succèdent avec régularité, les climats, les vents, les sources éternelles. Partout c'est l'ordre et l'harmonie. Telle est l'œuvre de Dieu. Voilà un petit tableau qu'on croirait imité de tel discours du Socrate des *Mémorables* ou de telle page des *Dialogues* de Cicéron. Assurément notre Clément n'a pas directement plagié tel ou tel philosophe. Il se peut qu'il ait entendu à Rome ou ailleurs quelque « diatribe » de philosophe et qu'il en ait retenu l'idée maîtresse; il s'en est souvenu ensuite en écrivant sa lettre. Rien de plus.

Que devient le christianisme dans cette conception de Dieu? A première vue, on est tenté de voir son influence dans les nombreux passages où l'auteur proclame ou invoque les compassions de Dieu. C'est ce qu'il y a de plus émouvant, de plus humain dans le Dieu qu'il adore. Dans ces endroits-là, sa piété devient chaleureuse et touchante.

1) Dans la version des LXX, δεσπότης désigne sans cesse Dieu : Prov. XXX, 11; Job. V, 8; Prov. XXIX, 26; III Maccab. V, 28.

2) Ch. LII : ἀπροσδεής... ὁ δεσπότης ὑπάρχει εὖν ἅπάντων, οὐδενὸς χρήζει εἰ μὴ τοῦ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.

Mais le sentiment très sincère qui l'inspire à ces moments-là n'a rien de particulièrement chrétien. Elle a plutôt l'accent de la piété des psalmistes. De fait, les passages où Clément invoque les compassions divines rappellent très nettement les psaumes. Ce qui est absent de ses effusions, c'est le Père céleste des Évangiles. Nulle part l'auteur n'évoque le Dieu du sermon sur la montagne ou des discours sur les soucis terrestres, sur l'exaucement de la prière, le Dieu dont Jésus disait qu'il était seul bon. Clément appelle bien parfois Dieu Père, mais c'est dans le sens grec. Dieu est le Père, comme Zeus était le Père des hommes et des dieux.

L'analyse que l'on vient de lire suffira, pensons-nous, pour que l'on aperçoive la façon dont Clément s'est formé son idée de Dieu. Il a été amené au monothéisme soit directement par la prédication chrétienne, soit par la propagande juive. Il semble s'être détaché sans peine du polythéisme. On a l'impression que le monothéisme lui a tout de suite apporté une satisfaction attendue, pressentie. Il se peut que le philosophisme courant qui s'infiltrait partout ait préparé le terrain ; les quelques échos qui lui en sont venus ont aidé à dissoudre son polythéisme ; le christianisme n'a eu qu'à achever l'œuvre commencée. Devenu chrétien, notre auteur s'est nourri de l'Ancien Testament. Cette lecture a donné à son monothéisme la chair et les muscles qui lui manquaient. Peu à peu, il s'est formé la représentation de Dieu qu'on retrouve à chaque ligne de sa lettre.

Dans la formation de ses idées sur Dieu, évidemment la réflexion n'a eu qu'une très faible part. Elles n'ont pas jailli d'un conflit de doctrines ; elles n'ont pas été conquises de haute lutte, à la suite de discussions et de controverses avec un adversaire. L'auteur n'a même pas nettement conscience de sa propre pensée ; il ne sent pas qu'il y a une différence entre le Dieu de Jésus-Christ et le Dieu de l'Ancien Testament ou le Dieu du Judaïsme. Ni sa propre réflexion ni les affirmations d'autrui ne l'ont contraint à se poser cette question : qu'est-ce que Dieu, comment faut-il le concevoir ?

L'idée qu'il s'est faite de la divinité s'est formée spontanément, au gré des influences qui ont agi sur sa pensée.

Ce qu'il y a d'intéressant et de vivant dans sa conception de Dieu, ce n'est pas l'idée même, la formule, l'expression, c'est le sentiment qu'elle traduit tant bien que mal. Devenu chrétien, Clément éprouve pour le Dieu qui s'est dégagé à ses yeux des sentiments tout nouveaux. Il a maintenant une attitude intérieure vis-à-vis de la divinité qu'il n'avait pas auparavant. Clément est sans doute un exemple excellent de la façon dont quantité de gens, en se convertissant au christianisme, comprenaient ou mieux encore sentaient le monothéisme. Chez eux le sentiment est tout, la pensée est presque nulle.

Ignace d'Antioche est très différent de Clément Romain. On s'étonne que deux chrétiens de la même époque aient pu présenter une telle diversité. Il est curieux de noter les variations de l'opinion critique en ce qui concerne Ignace d'Antioche. Il fut un temps où la question de l'authenticité, de la date de composition des lettres qui lui sont attribuées, la préoccupait à tel point qu'elle oubliait l'auteur lui-même. D'ailleurs, il n'intéressait pas beaucoup. On le prenait pour un exalté, un sombre fanatique. Dans ces derniers temps on s'est épris pour Ignace d'un véritable enthousiasme¹. On lui fait une place à part parmi les écrivains chrétiens du II^e siècle. On le met bien au-dessus des autres Pères apostoliques. On lui découvre des profondeurs insoupçonnées. Sa théologie, car il en a une, est digne de figurer à côté de celle de l'apôtre Paul ou de celle du IV^e évangile ! On le sacre penseur².

1) C'est M. von der Goltz qui a donné le signal de ce revirement d'opinion par son étude intitulée : *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894.

2) Voici ce que M. Loofs dit dans son excellent manuel de l'histoire des Dogmes (*Lehrfaden*, 4^e édit. 1906) : « Ungleich tiefer als die vulgär heidenchristliche Anschauung vom Christentum ist die... die hinter den in enthusiastischer Erregtheit, aber mit genialer Kraft religiösen Denkens und Fühlens geschriebenen Ignatianen steht ». Que les temps sont changés depuis que M. Harnack écrivait cette phrase dans la première édition de son histoire des dogmes : « Wenn man

Après les grands travaux de Lightfoot, J. Réville, Th. Zahn, A. Harnack, il est superflu de discuter l'authenticité ou la date des lettres d'Ignace. La question est réglée. Dans sa *Chronologie*, M. Harnack non seulement résume et clôt le débat, mais apporte de nouvelles raisons, aussi justes qu'originales, d'accepter la date de l'an 117 pour les sept lettres authentiques. Ce qui a toujours semblé rendre difficile l'authenticité de ces lettres, c'est qu'elles supposent une constitution épiscopale de l'Église qui n'existait pas au II^e siècle. Qu'on les compare à cet égard avec la *Didaché des XII apôtres*. Il convient, fait remarquer M. Harnack, de ne pas oublier que dès le commencement du II^e siècle, les églises, un peu partout, tendent à se constituer. On ne croit plus à la fin prochaine du monde. Les chrétiens se résignent à s'installer ici-bas. On prend ses mesures en conséquence. On songe à organiser le gouvernement des communautés chrétiennes. Ici et là, on ébauche ce qu'on pourrait appeler des projets de constitution. Nous avons, dans les lettres d'Ignace, une de ces ébauches. Or, quel en est le caractère essentiel? C'est de faire de l'église *locale* le rouage essentiel. L'évêque sera monarque, mais dans l'église particulière. On ne se préoccupe nullement de l'ensemble des églises. Il s'agit uniquement de fonder le bon ordre, le gouvernement et la discipline dans l'église locale. Projet qui n'a pas eu de lendemain. L'Église ne l'a pas adopté. Précisément dans la constitution définitive qu'elle s'est donnée, elle annule l'église locale; elle constitue l'Église en tant que corps. Que l'on compare l'épiscopat tel que le comprend Ignace et l'épiscopat tel qu'il existait au IV^e et au V^e siècle; le premier est au second ce qu'est l'ébauche à l'œuvre définitive. La place

diesem rhetorischen Bekenner überhaupt Anschauungen beilegen darf». Chez nous, M. H. de Genouillac a pleinement adopté le point de vue des plus récents critiques d'Ignace. Dans son étude sur « l'Église chrétienne au temps d'Ignace d'Antioche » (1907) il s'efforce de mettre en lumière les raisons religieuses qui motivent la conception hiérarchique et épiscopale d'Ignace.

naturelle de l'ébauche est au début de l'évolution, donc au II^e siècle¹.

Ignace n'est pas un penseur. Il n'est pas de ceux dont on puisse isoler la pensée pour la considérer en elle-même. Sa parole tient au fond même de son être, elle est inséparable de sa personnalité. Impossible de comprendre ses sentiments et ses idées sur Dieu, si l'on ne connaît le personnage lui-même.

Il est un mystique authentique. A vrai dire, il n'est que cela. Son mysticisme se reconnaît à deux traits. D'abord il est possédé par l'idée de *l'union*. Il la voit, il la veut partout. Elle se trouve réalisée tout en haut; c'est l'union (ἐνότης) de Dieu et de Jésus-Christ. Vient ensuite l'union de Jésus-Christ et de l'évêque. Puis c'est celle de l'évêque et des « presbytres » et diacres. Finalement vous avez l'union de ceux-ci avec l'Église, la communauté locale. Il ne s'agit pas, dans l'idée d'Ignace, d'une union idéale, mais d'une union bien réelle, concrète, presque matérielle. Notre mystique ne trouve pas de terme assez fort pour l'exprimer. Pour lui, comme pour tout mystique de race, l'union implique la *présence*.

1) *Chronologie* I vol., p. 392 et suivantes. M. Harnack estime avec raison que la mention de certaines hérésies dans les lettres authentiques d'Ignace ne constitue pas une difficulté sérieuse. Ce que l'auteur en dit est trop vague pour qu'on puisse tabler sur elles pour assigner une date à ces lettres. Il en est de ces hérésies comme de celles des Colossiens ou des Pastorales. La seule difficulté vraiment sérieuse avec laquelle l'hypothèse de l'authenticité doit compter, provient de certaines formules christologiques qui se rapprochent beaucoup plus du symbole de Nicée que de la christologie du II^e siècle. Ainsi nous lisons dans *Éphés.* VII, 2 : εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Pour trouver une époque où conviendraient ces termes — dont cependant il faudrait exclure παθητὸς — « il faudrait descendre jusqu'au V^e siècle, jusqu'après le concile de Calcédoine et jusqu'aux écrits pseudo-aréopagites ». Mais ceci est impossible, car les pseudo-ignatiennes supposent l'existence antérieure des ignatiennes authentiques. Or les premières datent sûrement du commencement du IV^e siècle. Ajoutez qu'Origène les a connues. Voilà donc les lettres authentiques ramenées au II^e siècle. Il vaut mieux admettre que ces formules ont été interpolées dans les lettres authentiques à une époque plus récente.

Ignace a le sentiment de la présence de Dieu, de Jésus-Christ. Qu'on en juge par quelques textes. En voici qui expriment l'idée d'union. Des disciples, il dit qu' « ils sont mêlés à la chair et à l'esprit de Jésus » (κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι, *ad Smyr.* III, 2; ailleurs ils sont κεκραμμένοι). Il va jusqu'à dire que les disciples « entremêlent Jésus à eux-mêmes » (οἱ ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν, *ad Tral.* VI). Il exhorte les Éphésiens à faire tout au monde pour que Jésus demeure en eux, qu'ils soient son temple et que lui-même soit en eux leur Dieu (πάντα οὖν ποιῶμεν, ὥς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾗ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, *ad Eph.* XV). Peut-on exprimer avec plus de force le sentiment de présence qu'en ces termes : Jésus-Christ notre « vivre » inséparable (Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν). Les chrétiens portent le Christ en eux-mêmes (χριστόφοροι). Il renchérit parfois sur les formules johanniques elles-mêmes, « il y a en moi une eau vivante et parlante; de l'intérieur, elle me dit : viens ici pour aller au Père » (Rom. VII, 2). Cette eau, c'est Jésus-Christ qu'il sent intérieur à lui-même.

Ainsi Dieu, Jésus-Christ, l'évêque, les presbytres, les diacres, l'église particulière constituent un seul corps. Un lien organique les unit (ἔνωσις, ἐνότης, *ad Philad.* III, 2; IX, 1, etc.).

Autre trait caractéristique. En général, le sentiment de son union avec Dieu ou avec Jésus-Christ suffit au mystique. La conscience de ce fait intérieur lui tient lieu de tout le reste. Il n'éprouve aucunement le besoin de s'appuyer sur une autorité extérieure. La tradition, le livre, l'Église, le sacerdoce ne comptent pas à ses yeux. S'il ne les dédaigne pas, il les oublie. C'est le cas de tous les mystiques, depuis l'auteur du IV^e Évangile jusqu'à celui de l'*Imitation*.

Ignace se montre vrai mystique, en ce qu'il n'échappe pas à cette règle. Il cite rarement l'Écriture. Jamais, il n'allègue la tradition, comme font d'autres. Il ne mentionne les préceptes de Jésus qu'en termes vagues. Il a même un mot d'une surprenante hardiesse. Aux gens qui alléguaient les

monuments du passé, il répond : « Mes antiquités, à moi, c'est Jésus-Christ; les monuments sacrés sont sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi obtenue par lui » (ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· τὰ ἁθίικτα ἀρχαῖα ὁ σταῦρος αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, *ad Philip.* VIII, 2).

Si Ignace avait eu quelque génie littéraire, il eût pris rang à côté des plus grands mystiques. Mais il n'a ni talent ni culture. C'est ce qu'oublient ses modernes admirateurs. Son originalité consiste uniquement dans l'intensité des sentiments que lui inspirent son Dieu et son Christ. De lectures, de connaissances littéraires ou philosophiques, il n'y en a pas trace dans ses lettres. On n'y trouve même pas ces échos des doctrines philosophiques courantes que l'on peut relever chez Clément Romain. Sa langue est fort incorrecte, pleine de ces constructions ou populaires ou exotiques que l'on rencontre chez les auteurs du Nouveau Testament. Sans doute, il lui arrive parfois d'avoir des mots frappants, originaux. Rien de plus naturel. Chez lui le sentiment déborde; les termes habituels n'expriment pas tout ce qu'il sent; il cherche une expression plus forte. La plupart du temps, il n'y arrive pas; il ne trouve qu'un mot impropre; c'est souvent quelque lambeau de la rhétorique courante qu'il a pu ramasser n'importe où. Parfois, cependant, l'effort aboutit; une heureuse rencontre se produit. C'est alors une trouvaille. Pendant un instant, Ignace est éloquent. Ainsi procèdent les âmes fortes, mais incultes. Notre auteur est un homme du peuple né mystique. Son mysticisme a trouvé dans le christianisme un aliment abondant.

Quelle idée un tel homme se fait-il de Dieu? En le lisant, on constate qu'Ignace nomme Jésus-Christ aussi souvent que Dieu; sa pensée va continuellement de l'un à l'autre. En fait, il ne les distingue pas. Dieu lui est aussi présent que Jésus-Christ, et réciproquement Jésus-Christ est aussi réel et vivant pour sa conscience que Dieu lui-même. Il les confond au point d'affirmer sans cesse de l'un ce qui semble convenir plutôt à l'autre.

Conception de Dieu vraiment originale. Il ne fait pas comme tel qui absorbe Dieu en Jésus-Christ. La plupart de ceux qui ont une christologie marquée grandissent Jésus à tel point qu'il remplace Dieu. Ignace ne perd jamais Dieu de vue; il n'est pas plus effacé pour son âme de mystique que Jésus lui-même. Il est probable qu'il voyait Dieu à travers Jésus-Christ. Son enthousiasme pour Jésus, et sa foi en lui n'ont fait qu'épurer et exalter son mysticisme¹.

Le *Pasteur d'Hermas* a fait l'objet d'études importantes dans les derniers temps. On a contesté l'unité d'auteur de ce curieux écrit. M. Spitta pense avoir démontré qu'il se compose de morceaux de provenance diverse. Cette hypothèse se heurte cependant à une objection qui paraît insurmontable. C'est l'unité de style qui caractérise le *Pasteur*. Elle est telle qu'il est difficile de supposer qu'il soit l'œuvre de plusieurs écrivains. Tout au plus, est-il possible d'en détacher certains morceaux qui paraissent suspects. M. Völter lui-même qui a repris l'hypothèse de M. Spitta montre une sage réserve².

1) Il faudrait citer tous les passages où il affirme l'unité de Dieu et de Jésus-Christ. Les passages où il exprime la piété envers Dieu, sa reconnaissance, l'espoir qu'il a d'aller à lui abondent, ainsi *Ad Ephes.* XII, XIII, XV; *Ad Magn.* III, 1, 2; V, 2; VI, 1. Notons des expressions comme celles-ci, τοῦ θεοῦ ἔνωσις, *ibid.* XI, 2; ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἔστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Rom.*, VII, 2; ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ... *ad Philad.* III, 2; *ibidem* VII; πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητη θεοῦ, V, 1.

2) Völter, *Die apostolischen Väter*, 1^{re} partie 1904. M. Völter n'a pas eu une bonne presse en Allemagne. On lui reproche d'avoir imaginé, pour expliquer ses auteurs, un type de christianisme qui n'a jamais existé. Dans son analyse de Clément Romain, Hermas, Barnabas etc., il commence par éliminer des textes tous les passages spécifiquement chrétiens, par exemple tous ceux qui attribuent à la mort de Jésus un sens rédempteur, puis des textes ainsi expurgés, il extrait un christianisme qui n'est plus qu'un judaïsme universaliste, et qui serait sorti de celui-ci par une évolution naturelle. Il n'y aurait pas eu rupture ni évolution de continuité entre l'ancienne et la nouvelle religion. Le reproche est fondé. L'existence de ce christianisme est encore à prouver. Il ne faut pas néanmoins méconnaître le réel mérite de M. Völter. Il a fortement mis en lumière deux points, 1^o les incohérences et contradictions très réelles que l'on constate dans certains de nos écrits, notamment dans le *Pas-*

Ce que les dernières études font en quelque sorte toucher du doigt, c'est que le *Pasteur* n'a pas été écrit d'un seul jet, que les trois parties qui le composent ne se lient les unes aux autres que par des soudures maladroites, faites après coup, et qu'enfin les contradictions ne manquent pas dans cet ouvrage. L'hypothèse qui paraît en somme le mieux tenir compte des faits et le mieux expliquer les particularités du *Pasteur*, c'est celle de M. Harnack¹. Notre auteur a composé son livre à des époques diverses pendant une période d'une vingtaine d'années. Les variations de préoccupations amenées par les changements de circonstances expliqueraient ce qu'il y a de décousu ou de contradictoire dans l'œuvre actuelle.

Hermas n'est pas moins homme du peuple que Clément de Rome. De lui aussi il est vrai de dire que l'on ne peut abstraire sa pensée de sa personne. Celle-ci explique les idées ou ébauches d'idées que contient son écrit.

Les *Visions* et les *Similitudes* ont fait croire qu'Hermas est avant tout un visionnaire. Erreur, croyons-nous. Comparez ses visions à celles des faiseurs d'apocalypses de race authentique, à Hénoc, à Esdras, à l'auteur de l'apocalypse johannique. Ceux-ci sont déjà des fils moins grands des prophètes. Mais au moins leurs rêves, si colorés qu'ils soient de réminiscences des voyants d'Israël, ont quelque originalité; ils ont jailli d'imaginations ardentes; ils ne manquent pas d'une certaine poésie. Mais dans les visions d'Hermas, c'est justement l'enthousiasme, la spontanéité, la poésie qui font le

teur; 2° le fait si curieux, mais incontestable, remarqué du reste avant Völter par A. Ritschl et d'autres, que le christianisme paulinien est absent de ces écrits; bien plus, que la personne du Christ, la valeur religieuse de son œuvre y sont tout à fait à l'arrière-plan. Au surplus, d'après nous, le christianisme des Pères apostoliques ne doit pas être cherché dans leurs doctrines, leurs idées, leurs conceptions. Il est tout entier dans leur morale, dans leur conception pratique de la vie, dans leurs sentiments intimes, dans les mobiles qui les font agir. Hommes du peuple, le christianisme a saisi leur cœur bien plus que leur pensée. Nous avons essayé d'expliquer ce fait si curieux dans notre volume de *l'Origine des églises de l'âge apostolique*, p. 248.

1) *Chronologie*, I vol. p. 257 à 267.

plus défaut. Tout y est artificiel, alambiqué, froid. C'est de l'amplification presque toujours puérile.

La vérité est qu'Hermas est avant tout moraliste. Il remarque que les chrétiens autour de lui se relâchent. D'après les idées qui déjà régnaient dans les églises, le baptême régénérerait le néophyte. Le passé disparaissait dans le « bain sacré ». On en sortait purifié, maître de soi, capable de triompher de toutes les tentations. Un homme après le baptême n'était plus censé pouvoir pécher. Une chute grave dès lors l'excluait du salut. Plus de repentance admissible. Or Hermas voyait que nombre de néophytes se rendaient coupables des plus grandes fautes. Seraient-ils perdus à jamais? Hermas se croyait l'un de ces prophètes que nous connaissons par la *Didaché*. Il passait pour un inspiré. Il crut qu'il avait un message spécial à communiquer à ses frères de la part de Dieu.

Il avait reçu la mission solennelle de leur faire savoir que l'occasion d'une seconde repentance leur était accordée. C'était une grâce particulière que faisait Dieu à ceux qui avaient péché après leur baptême. Il fallait se hâter d'en profiter car la fin était proche. Ce message, Hermas l'enveloppe dans des visions qu'il est censé avoir eues.

Dans les *Mandata*, le moraliste qu'est Hermas se donne libre carrière. Il y trace presque un code de morale chrétienne. C'est un idéal de la vie que doit mener le disciple du Christ.

Quel est le caractère de cet idéal que prêche Hermas? C'est d'être strictement legaliste et ascétique¹. Toute la morale chrétienne consiste, à son point de vue, en un certain nombre de préceptes précis et rigoureux. Le chrétien, libre en ce qui concerne le passé puisque les eaux du baptême l'ont lavé et régénéré, n'a qu'à pratiquer ces préceptes. A cette condition, il obtiendra son salut. Sans doute, l'assistance d'en-haut lui est promise, mais c'est à lui d'obéir, d'agir, de faire

1) *Mandat.* IV, 1; *Sim.* V, 7.

son salut. Il lui est même loisible d'en faire plus que n'exige la loi. L'idée des œuvres surérogatoires est nettement formulée dans le *Pasteur*¹.

Cette morale explique toute l'attitude d'Hermas lui-même. Il est perpétuellement préoccupé de savoir s'il est en règle, s'il n'a rien négligé, s'il n'a violé aucun précepte; il redoute tout particulièrement de pécher par ignorance. Du chrétien tel que le *Pasteur* le dépeint, on peut dire qu'il vit dans une inquiétude constante. Il voit partout des occasions de fautes et se demande s'il n'y a pas succombé à son insu. Ce chrétien, Hermas a beau l'exhorter à être joyeux, hilare comme il dit; il ne laisse pas d'être timoré et triste parce qu'il est sans cesse tourmenté de scrupules. Tel est aussi le héros du livre. Lui-même ne dépeint-il pas les angoisses qu'il éprouve à cause d'une faute dont l'imagination ou la représentation l'a effleuré, mais qu'il n'a pas commise²? Son chrétien est un pauvre homme qui se sent étranger dans ce monde³. Le temps qu'il passe sur la terre lui apparaît, comme la saison d'hiver (χειμῶν)⁴. Il n'a de joie que celle que lui donne l'assurance de la vie immortelle, ou celle qu'il goûte dans la communauté chrétienne petite et bien close, dont il fait partie. Sans cesse occupé à faire son examen de conscience, il vit très renfermé en lui-même. Il craint l'action. On l'exhorte même à s'en abstenir⁵.

Comment un homme, dominé par une telle conception de la morale et de la vie, concevra-t-il Dieu? Évidemment comme un juge dont la fonction est d'apprécier les actes. Il récompense ou punit chacun selon ses mérites. Cet homme sera nécessairement plutôt disposé à redouter son Dieu. En

1) *Sim.* V, 2.

2) *Vision* I.

3) *Vision* IV, 3 : Les chrétiens sont οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τούτον.

4) *Sim.* III.

5) *Sim.* IV, 5 : ἀπέχου δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν πράξεων. On trouvera de bonnes illustrations de ce que nous exposons dans notre texte dans *Sim.* I, *Sim.* III. Dans *Mandat.* VIII, vous avez un tableau de la vie chrétienne; dans *Mand.* XI, un portrait du chrétien.

effet, Hermas appelle Dieu habituellement *δεσπότης*. Citons un passage caractéristique : « D'abord et avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a créé toutes choses, qui les a achevées, qui fait qu'alors qu'il n'existait rien, tout ce qui est a reçu l'existence, qui embrasse et contient toutes choses alors que lui-même n'est contenu par rien. Crois donc en lui, crains-le ; et le craignant, pratique la tempérance. Garde ces choses et tu rejetteras loin de toi toute iniquité ; tu te revêtiras de vertu et de justice ; tu vivras pour Dieu pourvu que tu gardes ce commandement¹ ».

Ainsi pour Hermas, Dieu c'est le Créateur, le Maître, le Juge. Il est à remarquer que jamais notre auteur n'insiste sur les compassions de Dieu. Ce trait si caractéristique de la piété de Clément Romain fait ici totalement défaut. Celle de Hermas ne connaît que la crainte. Ainsi le veut sa morale. Le Dieu qu'il adore n'a rien du Père céleste de Jésus. Dans son milieu, ce trait de l'Évangile ne semble pas avoir été compris. L'origine de la conception de Hermas paraît avoir été toute juive. Elle ne dérive même pas de l'Ancien Testament ; elle semble née exclusivement du judaïsme légaliste et pharisaïque de l'époque.

Dans l'ordre chronologique, l'*épître de Barnabas* vient après le *Pasteur*. Il n'est guère douteux qu'elle ait été composée aux environs de l'an 130. Cette date convient mieux que toute autre.

De toutes les études que l'on a faites sur cette épître, la meilleure comme la plus originale est celle de M. Harnack². Ce grand historien ne se contente pas de discuter la question chronologique que soulève notre épître, mais, à ce propos, il caractérise l'auteur avec un rare bonheur.

Peu importe son nom. Il est infiniment peu probable qu'il soit Barnabé, le compagnon de Paul. Ce qui paraît certain, c'est qu'il est d'Alexandrie. La tradition désigne l'Égypte

1) *Mandat*. I ; voir aussi *Sim.* V, 2 qui présente Dieu notamment comme juge ; *Sim.* V, 5.

2) *Chronologie*, I vol., p. 410 sq.

comme le lieu d'origine de notre épître. Elle y a joui d'une véritable popularité. Clément et Origène la regardent comme canonique. Enfin l'esprit, le caractère, le genre littéraire même de ce petit écrit rappellent les écrits alexandrins.

En dépit de certaines apparences, notre épître n'a rien de bien savant. Assurément l'auteur n'a pas passé par les écoles. Il n'a aucune teinture ni de culture littéraire ni de philosophie. C'est un homme du peuple un peu plus instruit que les autres¹. Il a beaucoup pratiqué les Écritures ; il est habitué à les expliquer. M. Harnack pense avec raison qu'il est « didascale² ». A plusieurs reprises, il affecte de ne pas prendre ce titre ; il ne veut être qu'un frère qui écrit à des frères³. Sa modestie même le trahit. Comme il fallait s'y attendre, son écrit veut être didactique. Son but, déclare-t-il, est de développer la connaissance⁴.

Que veut-il enseigner ? Quel objet poursuit-il ? On a soutenu que notre auteur a voulu combattre le judéo-christianisme. Hilgenfeld s'est fait l'avocat le plus ardent de ce point de vue. L'écrit serait donc polémique. L'auteur se serait proposé ou de combattre les judéo-chrétiens en général ou de ramener une église particulière qui inclinerait vers ce parti.

Ce point de vue ne semble pas justifié par notre épître elle-même. Elle n'a rien de polémique. On n'y trouve pas d'allusions à des adversaires qu'elle combattrait. Si l'auteur fait de la polémique, ce ne sont pas des hommes qu'il combat ; ce sont uniquement des tendances.

Il a une idée. Il veut qu'on interprète l'Ancien Testament par l'allégorie. Il est convaincu que l'interprétation littérale entraînerait de graves inconvénients. Tous les avantages que

1) M. Harnack dit de lui « der eine halbe gelehrte Bildung genossen und in der Luft der Alexandriner geathmet hat. »

2) Voyez la *Didaché* pour le rôle des didascales dans les églises. Origène n'a été que didascale pendant longtemps.

3) Ch. IV : πολλά δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος ; ch. IX à la fin ; ch. X à la fin.

4) Voir ch. II où il prône la σοφία, la σύνεσις, l'ἐπιστήμη, la γνῶσις. Voir aussi ch. XXI.

possède le christianisme sur le judaïsme disparaîtraient. Ainsi on ne pourrait prouver que le vrai peuple de Dieu, le nouvel Israël soit les chrétiens. C'est à l'aide de l'allégorie que l'on transforme l'Ancien Testament en un livre chrétien, que l'on démontre que tout ce qu'on y lit s'applique au Christ et à l'Église, que notamment les prophéties visaient Jésus-Christ, que les anciens sacrifices préfigurent sa mort et l'expliquent, bref que l'on transporte au christianisme toutes les prérogatives de l'ancien Israël.

Notre auteur a très nettement le sentiment que c'est un péril grave qu'il signale. Abandonner l'allégorie, adopter le littéralisme, c'est diminuer le christianisme. Ce sentiment sera celui de tous les interprètes chrétiens, gnostiques et catholiques jusqu'à Origène. On en voit clairement la raison et l'explication dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr. On y constate que les exégètes juifs préconisaient le littéralisme, parce qu'avec l'interprétation littérale on enlevait tout fondement aux applications que les chrétiens faisaient des passages messianiques et des prophéties à Jésus. Le seul moyen de sauvegarder l'Ancien Testament comme le livre des oracles chrétiens, l'arche sainte des titres du Messie chrétien, c'était de l'allégoriser. Ce n'est donc pas par simple imitation de Philon ou des philosophes platoniciens ou stoïciens contemporains que les premiers interprètes chrétiens ont adopté la méthode allégorique; c'est par intérêt. Ils ont très bien compris qu'il y allait de l'avenir même du christianisme. L'originalité de notre auteur est d'avoir été au n° siècle le premier qui ait senti l'importance de l'allégorie et d'avoir exprimé son sentiment avec une certaine force.

En général, les allégoristes ont été en même temps chris-tologues. Celui-ci ne fait pas exception à la règle. Tandis que dans l'épître de Clément, le nom de Dieu revient sans cesse sous la plume de l'auteur, et que Jésus est si bien à l'arrière-plan que l'on a pu se demander si Clément n'était pas un judéo-chrétien, ici nous avons l'inverse. Dieu est rarement mentionné, Jésus figure au premier plan; il rem-

place Dieu. Il est créateur et providence ; il sera souverain juge. C'est lui qui parle dans l'Ancien Testament ; il est le *κύριος* qu'invoquent les prophètes. On peut dire de notre auteur que Jésus-Christ est le principe même de sa conscience et l'objet essentiel de sa piété. Pratiquement Jésus-Christ remplace pour lui Dieu lui-même. Dès lors, il est bien difficile de savoir l'idée qu'il se faisait de Dieu. Il était monothéiste, c'est à peu près tout ce que l'on peut dire.

Assurément, grand serait l'étonnement de notre auteur, si on lui faisait remarquer combien Dieu est effacé dans son écrit. L'inconscience même dont il fait preuve sur ce point prouve qu'il n'a jamais fait de Dieu le sujet de ses réflexions. Il ne s'est jamais demandé ce qu'est Dieu, quels sont ses vrais attributs moraux, quel rapport il peut y avoir entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Père céleste de l'Évangile, bref, il ne s'est posé aucune des questions qu'on allait discuter avec tant de passion dans quelques années. Voilà un fait significatif, puisque cet homme, ce catéchète, ce didascale est le plus instruit des pères apostoliques ! Que nous sommes encore éloignés de l'éveil de la pensée chrétienne ! Assurément l'impulsion n'est pas venue des Clément ou des Barnabas !

L'examen de la *II^e épître* dite de *Clément aux Corinthiens* confirmera les observations que nous avons faites.

Cet écrit est en réalité un sermon. Le prédicateur énumère tout d'abord les bienfaits dont ses auditeurs sont redevables à Dieu. Il faut lui en témoigner une reconnaissance qui se traduise par des actes. C'est tout le thème de son discours. Par actes, il entend les vertus chrétiennes, notamment l'ascétisme. Il faut fuir ce monde ; il faut « haïr les choses d'ici-bas car elles sont mesquines, de courte durée, périssables ; il faut aimer les choses de l'au-delà ; elles sont bonnes, elles sont impérissables ». Il faut faire son salut « en préservant pure sa chair et intact le sceau baptismal ».

Ces exhortations, l'auteur les ponctue de temps à autre par la menace. Celui qui négligera de pratiquer la vertu

chrétienne s'expose au châtiment éternel ; la chair ressuscitera pour être punie. Que l'on redoute le feu éternel !

Ici et là vous avez des traits qui dévoilent le fond de la pensée du prédicateur et le caractère de sa piété. Ainsi, il s'applaudit d'avoir prêché à ses auditeurs l'ascétisme, la continence. Il s'assure ainsi une grande récompense. Ailleurs, il se prononce sur la valeur respective du jeûne, de la prière, de l'aumône. Le jeûne est supérieur à la prière ; l'aumône à son tour surpasse le jeûne. L'aumône nous allège du « fardeau de nos péchés »¹.

Il termine en agitant une dernière fois le spectre du châtiment éternel. Il dépeint le sort des impies ; il montre les justes glorifiant Dieu de ce qu'ils échappent à ce sort. Voici ses derniers mots : « Nous croyons, frères et sœurs, que dans la vie présente nous sommes exercés et éprouvés afin d'être couronnés dans la vie à venir »².

1) L'aumône est un *κούρισμα ἀμαρτίας*.

2) Dans son Histoire ecclésiastique, Eusèbe nous a conservé quelques lignes d'une lettre de Denys de Corinthe à Soter de Rome (IV, 23, 11). L'évêque de Corinthe y mentionne deux lettres que son église aurait reçues de Rome. La plus ancienne, dit-il, est celle que Clément leur a écrite ; depuis ils en ont reçu une autre qu'ils ont lue en ce dimanche où il écrit.

Cette dernière épître serait-elle notre écrit ? On objecte que cet écrit n'est pas une lettre ; c'est un sermon. Il est vrai que l'on peut toujours supposer que l'église de Rome ayant trouvé cette homélie particulièrement édifiante, a jugé utile de la communiquer sous forme de lettre à l'église de Corinthe. Ce qui est plus probant, c'est que notre écrit se trouve accouplé à la 1^{re} épître de Clément dans trois manuscrits. Or Lightfoot a prouvé que l'archétype de ces trois manuscrits remonte à la fin du 11^e siècle. Il est donc acquis qu'à cette date, notre écrit ne se séparait pas de la 1^{re} épître de Clément et passait pour une lettre.

S'il en est ainsi, notre écrit vient aussi de Rome. Denys de Corinthe nous le garantit. Ajoutons que M. Harnack a démontré, de son côté, que notre écrit a dû sortir du même milieu que la 1^{re} épître de Clément. En effet, fait-il remarquer, nos deux documents citent une parole d'apocalypse qui ne se trouve nulle part ailleurs. Voilà un lien. En outre notre écrit cite cette parole de telle façon qu'il est clair que l'auteur ne l'a pas empruntée à la 1^{re} de Clément. Les deux auteurs ont eu entre les mains le même livre qui n'avait cours que dans leur milieu. En voilà assez pour conclure que les deux écrits émanent de la même église, c'est-à-dire, de Rome.

M. Harnack fait remarquer qu'il y a une évidente parenté entre notre écrit et le *Pasteur* d'Hermas. Ils ont de nombreux traits en commun. Ils ont de ce monde la même vue pessimiste; ils opposent de façon radicale le siècle présent, αἰὼν οὗτος, au siècle à venir, αἰὼν ἐκείνός. Ils ont presque les mêmes expressions pour marquer le dédain que leur inspire la vie présente¹. Ils ont la même notion du baptême, du jeûne, de l'aumône. Tous deux mettent la même insistance à rappeler les peines éternelles. Tous deux prêchent le même ascétisme². Ils semblent avoir eu la même idée de l'Église. On remarque, cependant, une différence qui paraît au premier abord importante. La première phrase de notre écrit a l'air d'impliquer une christologie transcendante qui, justement, est absente du *Pasteur*³. Dans ce cas, il faut s'attendre à ce que le Christ efface Dieu dans la pensée de l'auteur. C'est généralement ce qui résulte de toute christologie transcendante. Or, il n'en est rien ici. La christologie du début n'a eu, semble-t-il, aucune répercussion sur les idées de l'auteur. Elle se trouve entièrement isolée dans notre écrit. Dès lors nous n'avons pas à la faire entrer en ligne de compte⁴.

Notre auteur, comme Hermas, n'a rien du théologien; il n'a pas plus de culture que lui. Il est aussi exclusivement préoccupé de questions morales. Il a le même idéal ascétique. Aussi, son Dieu ne diffère-t-il pas de celui de Hermas. Pour lui également, il est avant tout un juge. Sa fonction est de récompenser ou de punir. Un tel Dieu inspire plus de crainte que d'abandon. L'amour est étranger à la piété de notre auteur⁵.

1) Ch. V, μὴ φοβηθῶμεν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. — Ailleurs, il faut τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν, *ibidem* à la fin.

2) Ch. VIII, τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἁσπιλον.

3) Ch. I: οὕτω δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.

4) Voyez le terme de θεός appliqué à Jésus dans des écrits aussi peu théologiques et aussi pratiques que les *Pastorales*, Tite, I, 3; II, 13, III, 4.

5) Ch. VI, οὐδὲν ἡμᾶς ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως ἐὰν παρakoύσωμεν τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ.

Il est intéressant de noter que parmi les écrits des Pères apostoliques, ceux qui proviennent de Rome nous offrent la même conception de Dieu. Les auteurs des deux épîtres aux *Corinthiens*, comme celui du *Pasteur* sont évidemment plus redevables pour leur notion de Dieu à la piété juive qu'à celle de Jésus. Marcion n'avait pas tout à fait tort de critiquer, comme il l'a fait, la piété catholique.

Résumons les observations que nous a suggérées notre étude des Pères apostoliques.

1° Il est clair que ceux-ci, en fait de doctrine de Dieu, n'ont en commun que l'affirmation monothéiste. Pour le reste, les idées qu'ils se font sur Dieu diffèrent de façon surprenante.

2° Il est non moins évident que la réflexion consciente et originale a aussi peu de part que possible dans la formation de leur conception de Dieu. Jamais ils ne se sont demandé ce qu'est Dieu, quel est son véritable caractère, ni même si le Dieu de Jésus-Christ n'est pas très différent du Dieu qu'adorent les Juifs. Rien ne les a encore contraints à poser ces questions, ni la pression intérieure de leur propre pensée, ni la polémique de théologiens qui auraient soulevé ces problèmes.

3° Il est visible que chacun d'eux s'est formé son idée de Dieu, soit sous l'influence des idées dominantes de son milieu, soit au hasard de ses lectures ou au gré de ses sentiments personnels. Clément s'est pénétré de la piété des écrivains de l'Ancien Testament. Hermas et l'auteur de la seconde lettre aux Corinthiens semblent avoir puisé leur idée de Dieu aux sources de la piété juive. Barnabas oublie Dieu pour exalter le Christ. Ignace enfin, le seul qui soit vraiment original, tire sa notion de Dieu de son mysticisme.

4° La variété même des idées que nos auteurs se font sur Dieu prouve que, de leur temps, il n'existait encore parmi les chrétiens aucune doctrine officielle de Dieu, que dis-je, en dehors de l'affirmation très générale qu'il n'y a qu'un seul

Dieu, créateur, maître et juge de l'Univers et des hommes, les chrétiens ne s'accordaient pas sur la façon de se représenter Dieu et de définir son caractère moral. Voilà où l'on en était encore aux environs de l'an 140.

E. DE FAYE.

LA TÊTE MAGIQUE DES TEMPLIERS

On trouve encore, dans quelques catalogues de Musées, la description de sculptures, reliefs sur pierre ou petits bronzes, qui sont qualifiés de *baphomets* ou de *baphométiques*¹. Ces termes singuliers remontent au procès des Templiers, soupçonnés d'avoir une mystérieuse idole dite *Baphomet*. Il n'est plus douteux que *Baphomet* soit une simple altération de *Mahomet*² : l'accusation cherchait, en effet, à établir que les Templiers étaient convertis à l'islamisme et qu'après avoir renié le dieu des chrétiens, dans leurs cérémonies secrètes, ils rendaient hommage au prophète des Musulmans. Personne ne consentirait plus à discuter l'étrange hypothèse de M. de Hammer, qui voulait reconnaître dans *Baphomet* les deux mots grecs *Baphé* et *Métis* et interprétait le prétendu composé par « le baptême de l'intelligence ». La véritable explication, qui saute aux yeux, avait déjà été donnée par Sylvestre de Sacy (1810) et par Raynouard (1813).

Ce dernier historien refusait, malgré tous les aveux arrachés aux membres de l'Ordre soit par la torture, soit par la menace de la torture, d'admettre l'existence de l'idole des Templiers et de ses copies ou congénères. Pourtant, en 1872 encore, le savant bibliothécaire d'Orléans, Loiseleur, croyait fermement non seulement à un *Baphomet*, mais à plusieurs idoles de ce nom³. Dans l'intervalle entre le travail de Raynouard et celui de Loiseleur, les monuments qualifiés de *baphométiques* s'étaient multipliés dans les collections. La

1) Voir, par exemple, Chabouillet, *Catalogue des Camées*, n° 2255.

2) On trouve aussi, dans les interrogatoires du procès, la forme *Magometus* (Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. II, p. 313).

3) Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers*, Paris, 1872.

critique moderne n'en a rien laissé subsister. Alors que Montaiglon, en 1881, parlait encore de figures *baphométriques*¹, j'ai montré, en 1885, qu'un objet ainsi désigné au Cabinet des médailles était, en réalité, un moule asiatique en serpentine², probablement hittite; M. de Villefosse, en 1900, a dénoncé comme des faux récents, probablement du début du XIX^e siècle, toute une série de petits bronzes dits *baphométriques*, dont l'un, conservé au Musée du Louvre, semble porter la date 1156, correspondant à l'époque la plus florissante de l'Ordre³; enfin, il y a peu d'années, j'ai repris, dans la *Revue africaine*, l'examen des reliefs en pierre du Musée de Vienne et de l'ancienne collection du duc de Blacas, aujourd'hui au Musée Britannique, pour montrer sur quels indices fragiles reposait l'attribution aux Templiers de ces objets dépourvus de style, dont l'authenticité éveille d'ailleurs de graves soupçons⁴.

Privée du soutien qu'elle croyait dériver de certains monuments figurés, la croyance au Baphomet paraît généralement abandonnée aujourd'hui; du moins le dernier historien du procès des Templiers, M. Finke, a-t-il pu écrire (p. 327) : « Il y a longtemps qu'on ne cherche plus la mystérieuse idole du Baphomet⁵ ». C'est sans doute pour cette raison que M. Finke ne s'est pas arrêté aux témoignages qui concernent cet objet et les objets similaires. Toutefois, il ne suffit pas de dire qu'une chose n'a pas existé; il semble nécessaire aussi de chercher comment elle a été conçue et quelles idées préexistantes ont contribué à la formation d'un fantôme qui, après avoir été exploité contre l'orthodoxie des Templiers, a tourné la tête de plus d'un archéologue.

1) Voir *Revue archéol.*, 1881, I, p. 368 et *Bull. Soc. antiq.*, 1881, p. 207-208.

2) *Revue archéol.*, 1885, I, p. 54 et suiv.

3) *Bull. Soc. antiq.*, 1900, p. 309.

4) *Revue africaine*, 1908, p. 1-23.

5) M. Finke renvoie sur ce point à Wenk, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1890, p. 256 et suiv. (compte rendu critique de l'ouvrage de Prutz); mais Wenk n'a guère fait que résumer Lea, dont le chapitre sur les Templiers est un chef-d'œuvre parmi tant d'autres.

Avant même le commencement de la procédure, c'est-à-dire l'arrestation des Templiers français par ordre de Philippe le Bel (octobre 1307), le dénonciateur et calomniateur de l'ordre, le biterrois Esquiu de Floyrans¹, avait accusé les Templiers auprès du roi Jayme II d'Aragon, puis auprès du roi de France, d'adorer une idole. Ce crime est un de ceux qui furent spécifiés dès le début et sur lequel les commissaires royaux durent interroger les chevaliers². Mais dans le procès verbal de leur enquête, que nous possédons, ce grief passe tout à fait au second plan : les Templiers, Jacques de Molay en tête, confessèrent avoir renoncé au Christ et craché sur la croix³, mais ne dirent rien de leur prétendue idole. C'est seulement plus tard⁴ que les témoignages se multiplient à ce sujet, témoignages d'ailleurs contradictoires et même inconciliables, comme le remarque déjà Raynouard, puisque l'idole est suivant les uns une statue, suivant d'autres une tête, suivant d'autres encore un ensemble de plusieurs têtes ou même une peinture sur bois⁵. Loiseleur, qui a étudié ces dépositions et en a publié de nouvelles — celles que recueillirent les inquisiteurs de Florence — a essayé d'en faire la moyenne pour arriver à se former une opinion. « L'objet du culte des Templiers, écrit-il⁶, était tantôt une idole ayant une seule tête, laquelle était barbue, tantôt une autre idole ayant deux et même trois têtes⁷ ». Du corps de l'idole il ne dit rien, car la plupart des témoignages mentionnent seulement la tête. Le troisième témoin (entendu à Florence) déclare que le précepteur de la maison de

1) Finke, *op. l.*, p. 111.

2) *Ibid.*, p. 154.

3) *Ibid.*, p. 166.

4) Loiseleur, p. 108. Voir les dépositions de Carcassonne (novembre 1307), dans Finke, t. II, p. 321-324.

5) Voir une page amusante de l'abbé Corblet, *Le Pour et le Contre sur les Templiers*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1865, IX, p. 393 sq.

6) Loiseleur, p. 147.

7) Un témoignage parle même de quatre têtes.

Sainte-Sophie de Pise avait une tête semblable à l'idole de Bologne, tête qui était sa propriété particulière et qu'il adorait. »¹ Ainsi il y avait des têtes-idoles qu'on montrait dans les chapitres et d'autres qui servaient seulement à des rites privés. « L'idole adorée par les Templiers, écrit encore M. Loiseleur², paraît, comme celle des Druses et des Nosaïris, être l'emblème du mauvais principe ; mais elle en diffère profondément quant à la forme, puisque c'est une tête humaine ayant un ou deux visages, tandis que chez les Druses au moins l'idole offre la figure d'un veau, symbole des cultes ennemis de la religion unitaire. » Loiseleur alléguait encore, entre autres témoignages, celui d'un témoin de Florence, suivant lequel la tête était placée dans la salle du chapitre et recevait les hommages de deux cents frères proslernés³ ; en montrant l'idole pour la première fois à l'un des initiés, le précepteur lui avait dit : *Ecce deus vester et vester Magumet*⁴. Mais c'était peu d'adorer cette tête ; il fallait tirer parti de ses vertus magiques. Je cite encore Loiseleur⁵. « Pierre de Bonnefond apprit des témoins de sa réception que la cordelette dont il était ceint avait touché, dans les pays d'outre-mer, une certaine tête » (c'est la tête par excellence, conservée en Orient, dont les autres seraient des copies)⁶. « Les quatre premiers témoins de Florence déclarèrent avoir assisté à la cérémonie de la consécration de la cordelette et de sa distribution tant à eux-mêmes qu'à plusieurs frères présents. Une fois consacrées par leur contact avec l'idole, les cordelettes étaient conservées dans des coffres pour en être extraites au

1) Loiseleur, p. 23.

2) *Ibid.*, p. 94.

3) *Ibid.*, p. 40.

4) *Ibid.*, p. 100.

5) *Ibid.*, p. 111.

6) Cf. le témoignage d'un frère servant (Finke, t. II, p. 355) : (*debebat habere spem salvationis*) *in quodam ydolum quod erat, ut sibi dictum extitit, ultra mare, et in quodam aliud ydolum quod erat ibi praesens in quadam banca opertum de sindato rubeo.*

fur et à mesure des réceptions. Ces coffrets voyageaient avec les Templiers et servaient ainsi à serrer les idoles » (voilà l'origine des prétendus *coffrets baphométriques* du duc de Blacas). « Gaucerand de Montpesat dépose qu'il lui fut baillé une ceinture que son initiateur tira de la caisse où était la figure de Baphomet et qu'il lui commanda de garder cette ceinture et de la porter perpétuellement. »

Disons, en passant, que la mention de cette cordelette, rappelant le fil de lin que portaient les Cathares albigeois, est une des causes de la profonde erreur où Loiseleur est tombé. Il voyait là une analogie frappante entre les Templiers et les hérétiques du midi de la France et se confirmait dans cette illusion par un autre témoignage, portant que l'idole avait le pouvoir de faire fleurir les arbres et de faire germer la terre. « Ces termes, remarque-t-il, ne sont pas seulement ceux de l'accusation ; ce sont les expressions mêmes dont se sert le frère Bernard de Parme, le second des témoins entendus à Florence. Or, ces termes sont exactement ceux employés par l'Inquisition de Toulouse pour désigner le dieu mauvais des Cathares albigeois ; nouveau trait de lumière au milieu de ces ténèbres. » Trait de lumière, en effet, mais pas dans le sens de la thèse de Loiseleur. On conçoit assez que les accusateurs du Temple, en possession des manuels qui avaient servi contre les Albigeois, aient attribué aux chevaliers certaines erreurs albigeoises et aient cherché à en obtenir l'aveu¹.

Il fallait bien suggérer aux chevaliers des réponses, puisqu'on les faisait parler, de gré ou de force, de choses inexistantes. Ceux qui osaient dire, malgré les termes précis de l'acte d'accusation, qu'ils ne savaient rien de l'idole, risquaient d'être traités sans ménagements : témoin ce Gérard de Pasage, du diocèse de Metz, qui, pour avoir fait une

1) De même, dans les aveux relatifs aux cérémonies secrètes, on voit intervenir un chat noir, brun ou blanc, qui est emprunté aux histoires courantes de sorcellerie (p. ex. Finke, t. II, p. 350).

pareille réponse, fut cruellement torturé sur l'ordre du bailli de Mâcon, par la suspension de poids à ses testicules ¹.

L'historien danois Münter a autrefois émis l'hypothèse que les prétendues têtes adorées par les Templiers étaient de simples chefs-reliquaires, comme on en trouve encore dans beaucoup de Musées et de trésors d'églises. A l'appui de cette opinion, on alléguait qu'une perquisition, faite au Temple de Paris en 1310, fit découvrir, en effet, une tête en métal contenant des reliques, qui fut présentée à la commission pontificale. Cette tête portait le n° LVIII en chiffres romains ; on a supposé qu'il y en avait, par suite, beaucoup d'autres, que les Templiers eurent le temps de mettre à l'abri². A quoi l'on peut objecter — et l'objection paraît sans réponse — que si la fameuse tête des Templiers avait été un chef reliquaire, il eût été trop facile aux accusés de le déclarer sans ambages et de faire tomber ainsi l'accusation d'idolâtrie. Or, à une seule exception près, aucun des témoins interrogés n'a dit que la tête fût un reliquaire ; ils ont dit des choses extravagantes, parce qu'ils ne savaient pas sur quoi on les interrogeait et qu'ils devaient bien, sous peine d'être torturés, inventer ou répéter quelque chose.

L'idée que les Templiers avaient une idole devait se présenter naturellement à leurs ennemis. Du fait même qu'on les soupçonnait véhémentement d'hérésie, ils devaient être *idolâtres* ; on sait que le mot *idolâtre* figura sur l'écriteau de Jeanne d'Arc, bien qu'on ne l'ait jamais accusée ouvertement d'offrir un culte à une image. Cette idole des Templiers idolâtres devait être un Mahomet ou un Baphomet, puisqu'on voulait que ces soldats du Christ eussent passé au camp ennemi de l'islamisme. Mais pourquoi une *tête* ? Pourquoi une *tête douée de pouvoirs magiques* ? Je crois que l'on peut tenter

1) Michelet, I, p. 218 ; Fincke, p. 159. « *Respondit... quod propter dictos articulos, quia non confitebatur eos coram baylico regio Matisconensi, fuit quaestionatus ponderibus apensis in genitalibus suis et in aliis membris quasi usque ad exanimacionem* ».

2) Loiseleur, p. 102.

de répondre à ces questions, que Loiseleur, dans sa foi naïve à la véracité des aveux, n'avait pas la même raison que nous de se poser.

Rappelons d'abord les termes précis d'un article de la première enquête (*articulo super quibus inquiretur contra ordinem Templi*)¹ : « Que les chevaliers, dans les diverses provinces, avaient des idoles, à savoir des têtes, dont quelques-unes à trois faces et d'autres à une seule ; d'autres possédaient un crâne humain. Ces idoles ou cette idole étaient adorées... Les chevaliers disaient que cette tête pouvait les sauver, les rendre riches, qu'elle fait fleurir les arbres, qu'elle fait germer les moissons ; les chevaliers ceignaient ou touchaient avec des cordelettes une certaine tête de ces idoles et ensuite ils se ceignaient avec cette cordelette, soit au-dessus de la chemise, soit sur la peau. »

Voici maintenant la déposition faite, en présence de deux évêques, par le notaire public, *apostolica et imperiali auctoritate*, Antonio Sicci (Antonius Sycus) de Verceil². Notaire des Templiers en Syrie pendant quarante ans, il avait déjà été employé, au cours de l'instruction, par les inquisiteurs parisiens.

« Au sujet de l'article faisant mention de la tête, j'ai plusieurs fois entendu raconter ce qui suit dans la ville de Sidon. Un certain noble de cette ville avait aimé une certaine femme noble d'Arménie ; il ne la connut jamais de son vivant, mais, quand elle fut morte, il la viola secrètement dans sa tombe, la nuit même du jour où elle avait été enterrée. L'acte accompli, il entendit une voix qui lui disait : « Reviens quand le temps de l'enfantement sera venu, car tu trouveras alors une tête, fille de tes œuvres. » Le temps accompli, le chevalier susdit (*praedictus miles*) revint au tombeau et trouva une tête humaine entre les jambes de la femme ensevelie. La voix se fit entendre de nouveau et lui dit : « Garde bien cette

1) Michelet, *Procès*, t. I, p. 92.

2) *Ibid.*, t. I, p. 645.

tête, parce que tous les biens te viendront d'elle. » A l'époque où j'ai entendu cela, le précepteur de ce lieu (Sidon), était frère Mathieu dit le Sarmage, natif de Picardie. Il était devenu le frère du Soudan à Babylone qui régnait alors, parce que l'un avait bu du sang de l'autre, ce qui faisait qu'on les regardait comme des frères. Le précepteur des chevaliers était un certain frère Philippe ; le gonfalonier était un maître des servants qui s'appelait frère Simon Picard¹. »

Avec ce curieux témoignage, nous sommes eu plein folklore : le viol d'une morte aimée, ou *nécrophilie* ; la fécondité de cette monstrueuse union ; la puissance magique de la tête séparée du tronc. Cette déposition émut vivement les inquisiteurs ; ils la firent écrire par Antonio lui-même et interrogèrent ensuite à ce sujet plusieurs des témoins qui avaient résidé en Syrie. L'un d'eux, frère Jean Senandi, un servant, dit avoir vécu pendant cinq ans à Sidon ; il n'avait rien appris au sujet de la tête, mais il savait que la ville de Sidon avait été achetée par les Templiers et que Julien, un des seigneurs de cette ville, était entré dans l'Ordre². Plus tard, ayant apostasié, il tomba dans la misère ; Senandi avait entendu dire, mais ne se souvenait pas par qui, qu'un des ancêtres de Julien avait aimé une fille de ce pays et avait cohabité avec elle après qu'elle fut morte. Un témoignage beaucoup plus complet et plus fantastique que celui de Sicci lui-même fut apporté aux inquisiteurs par frère Hugues de Faure, chevalier, réconcilié par l'évêque de Limoges³. Après

1) « *Tempore vero quo hoc audiui, erat praeceptor illius loci frater Matheus dictus le Sarmage Picardus* » (p. 645). — Sur les relations cordiales entre ce personnage et les Sarrasins, voir Rey, *L'ordre du Temple en Syrie*, p. 8. A cet endroit, Rey écrit *Sermage* ; mais il écrit *Sarmage* à la page 26. L'index du tome II de Michelet porte *Sauvage* (Matheus), avec renvoi à la p. 209 où on lit *lo Sauvage*. C'est sans doute le même personnage.

2) Sur Julien ou Julian, seigneur de Sagette, mort en 1275, voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéol. Orientale*, t. VI, p. 5 et suiv. « Julien, seigneur de Sagette, ne pouvant plus défendre sa seigneurie contre les entreprises des Musulmans, la céda aux Templiers moyennant finances en 1260. » (p. 7).

3) Michelet, t. II, p. 225.

la chute d'Acre, raconta-t-il, il était à Chypre ; là il entendit conter par un chevalier, bailli de la ville de Limasso, qu'un noble avait aimé une jeune fille de Maraclée en Tripoli. Ne pouvant la posséder vivante, il la fit exhumer après sa mort, eut commerce avec elle et lui coupa ensuite la tête. Une voix l'avertit de conserver avec soin cette tête, qui avait le pouvoir d'anéantir et de dissiper tout ce qu'elle regardait. Il la couvrit et la déposa dans un coffret. Peu après, en lutte avec les Grecs qui résidaient à Chypre et dans les lieux voisins, il se servit de cette tête contre les villes et les camps des Grecs ; il lui suffisait de la montrer pour anéantir ses ennemis. Un jour qu'il naviguait vers Constantinople avec le projet de détruire cette ville, sa vieille nourrice vola la clef du coffret pour voir ce qu'il contenait et en retira la tête : aussitôt une tempête terrible éclata et le navire fut submergé ; seuls quelques matelots purent se sauver et raconter ce qui s'était passé. Depuis cet événement, disait-on, il n'y avait plus de poissons dans cette partie de la mer. Mais Hugues de Faure n'avait pas entendu dire que cette tête eût appartenu ensuite aux Templiers et ne connaissait pas celle au sujet de laquelle maître Anfoine de Verceil avait déposé. Enfin, suivant un autre témoin, une tête mystérieuse paraissait parfois dans le tourbillon voisin de Satalia et alors tous les navires qui voguaient dans ces parages couraient les plus grands périls¹.

L'histoire d'Hugues de Faure offre plusieurs éléments nouveaux. La tête n'est pas le produit d'un viol, mais c'est la tête même de la morte séparée du tronc ; cette version est sans doute plus authentique que l'autre, car l'efficacité magique des têtes coupées est un trait fort connu dans le folk-lore². En second lieu, la tête n'est pas un talisman qui assure, d'une manière mal définie, la fortune de son possesseur, mais une arme qui le rend invincible, qui lui permet d'a-

1) *Ibid.*, II, p. 238.

2) Voir Longpérier, *Œuvres*, t. II, p. 311 et surtout le grand mémoire de Pinza, *La Conservazione delle teste umane* (analysé par moi dans la *Revue critique*, 1898, II, p. 121).

néantir ses ennemis. Enfin, l'histoire de la vieille nourrice, qu'un sentiment de curiosité pousse à violer le secret du coffret, est un des motifs les plus fréquents des contes populaires; la mention du coffret, où la tête est soigneusement enfermée, peut être l'origine de la croyance obstinée qui attribuait aux Templiers des coffrets où ils dissimulaient avec soin leurs talismans.

Ni Antonio Sicci ni Hugues de Faure, déposant en 1310, n'ont rien inventé. Ils n'ont pas cherché non plus à noircir les Templiers; aucun d'eux n'a dit qu'un chevalier du Temple fût en possession de la tête magique. Ils se sont simplement faits l'écho d'une légende plus ancienne qui paraît vers 1190 dans Gautier Map, vers 1201 dans Roger de Hoveden, vers 1210 dans Gervais de Tilbury. Il suffit de rapporter la première en date de ces versions, celle de Map, dans son livre si curieux *De nugis curialium*, écrit à la cour d'Angleterre entre 1182 et 1190. Notons que Map parle des Hospitaliers et des Templiers et qu'il raconte l'origine de ces Ordres, en déplorant leur corruption croissante¹. Ce n'est pas à dire que son texte ait influé sur les témoignages cités plus haut; bien au contraire, cela est inadmissible; mais son récit est le prototype de ceux qui furent recueillis par les inquisiteurs et soumis, comme des documents sérieux, aux Pères du concile de Vienne en 1311.

Au temps de Gerbert, dit Map, il y avait à Constantinople un jeune cordonnier très habile et très expéditif. Il lui suffisait de voir un pied nu, bien conformé ou difforme, pour trouver aussitôt la chaussure qui lui convenait. Il n'excellait pas moins dans les jeux et les exercices physiques. Un jour, une belle jeune fille, entourée d'une nombreuse escorte, vint à sa fenêtre et lui montra son pied nu, désirant être chaussée par lui. Le cordonnier devint amoureux à la folie de sa cliente. Désespérant de se faire agréer d'elle, il quitta son métier, vendit son patrimoine et se fit soldat, rêvant d'ac-

1) Édition Th. Wright, I, 18, p. 29.

quérir une illustration qui fût de lui l'égal des nobles et lui donnât quelque chance d'être accueilli. Bientôt, la fortune aidant, il s'éleva à une haute distinction. Alors il demanda la jeune fille à son père ; mais sa requête fut repoussée. Fou de colère, il se joignit à une bande de pirates et se fit redouter sur terre et sur mer. Tout à coup il apprit que la jeune fille était morte ; il court assister à ses funérailles, note le lieu de sa sépulture et, la nuit venue, ouvre le tombeau. Son crime accompli, il entend une voix qui l'avertit de revenir au moment où la morte aurait enfanté. Il obéit à cet avis et, le temps révolu, retira de la tombe une tête humaine, avec défense de la faire voir à d'autres qu'à des ennemis. Il la déposa dans un coffret clos avec grand soin, puis se mit à courir la terre ferme ; muni de ce masque de Gorgone (*Gorgoneum ostentum*), il pétrifiait ceux qui l'approchaient comme avec la tête de Méduse. Tous s'inclinaient devant lui, tous le reconnaissaient pour maître... A la mort de l'empereur de Constantinople, sa fille lui est offerte ; il l'accepte et lui apprend son terrible secret. Elle ouvre le coffret et, au réveil de son mari, lui montre le masque. Puis elle ordonne qu'on jette la tête de Méduse (*Medusaeum prodigium*) et le corps du pirate dans la mer des Grecs. Les envoyés de la princesse exécutèrent ces ordres ; mais aussitôt la mer se souleva avec fureur, comme si elle voulait vomir ce monstre, et il se forma en ce lieu un tourbillon, pareil à celui de Charybde près de Messine, qui engloutit tout ce qui l'approche. Comme la jeune fille s'appelait Satalia, le tourbillon, évité de tous les navigateurs, s'appelle le gouffre de Satalia.

Sous cette forme, la légende est tout à fait transparente, Map lui-même parle de la Gorgone et de Méduse ; c'est une survivance, dans le folklore de la Méditerranée orientale, du mythe de Persée. Suivant Gervais de Tilbury, c'est Persée lui-même qui a jeté à la mer la tête de la Gorgone ; celle-ci, dit-il, était une belle courtisane qui paralysait les âmes des hommes. Mais les « indigènes », ajoute-t-il, racontent une

autre histoire. « Un chevalier aima une reine, mais ne put la posséder ; quand elle fut morte, il la viola dans son sépulcre et il en résulta cette tête monstrueuse. Au moment du crime, le chevalier entendit une voix dans les airs : « Ce que cette « femme enfantera, détruira et consumera toutes choses par « son aspect. » Neuf mois après, il ouvrit le tombeau et y trouva la tête ; il eut grand soin de ne pas la regarder ; mais lorsqu'il la faisait voir à des ennemis, il les détruisait aussitôt avec leurs villes. Un jour, naviguant sur mer, il s'endormit dans le sein de sa maîtresse ; celle-ci vola la clef du coffret qui contenait la tête et l'ouvrit ; mais, dès qu'elle la regarda, elle mourut. Le chevalier, à son réveil, vit sa maîtresse morte et, dans sa douleur, leva les yeux ; ses regards rencontrèrent la tête merveilleuse et il périt avec son navire. On raconte que tous les sept ans la tête remonte sur l'eau, la face tournée vers le ciel, et qu'il en résulte des dangers pour les navigateurs. »

Dans le récit de Roger de Hoveden (mort en 1201), la vierge violée par le chevalier s'appelle *Yse* et elle a donné son nom à un groupe d'îles que Philippe-Auguste traversa lorsqu'il revint de Saint-Jean d'Acre en France¹. Les autres variantes ne méritent pas d'être relevées.

Ainsi, plus de cent ans avant le procès des Templiers, nous trouvons en Orient, sur la côte syrienne, une légende dérivée de celle de Persée et de Méduse, mais où Persée est devenu un chevalier, *miles*. Alors que Persée décapite la Gorgone endormie, le chevalier décapite une morte ou retire de sa tombe une tête magique, fruit d'un viol perpétré dans le tombeau même. Le chevalier cache avec soin cette tête redoutable ; il la tient enfermée dans un coffret. Le mystère qui enveloppe ce talisman et le coffret où on le transporte sont des traits qui se retrouvent dans les dépositions que l'enquête a recueillies. Dans un pays où le Templier était le chevalier par excellence, il n'est pas étonnant que l'on ait raconté d'un ou plusieurs Templiers la légende du héros grec devenu

1) Liebrecht, *Gervasius Tilbur.*, p. 93.

un chevalier de leur temps. Une fois cette histoire d'une tête magique mise en circulation, on imagina naturellement qu'elle servait à la fois de talisman et d'idole ; comme personne ne l'avait vue, on en fit les descriptions les plus différentes ; mais il est à remarquer que l'acte d'accusation parle d'une tête sculptée *ou d'un crâne humain*, par une évidente allusion à quelque commérage fondé sur la légende syrienne de la tête coupée.

Au début du *Philopatris*, qui date, comme je l'ai prouvé, de la fin du x^e siècle, un des interlocuteurs vient à parler de la Gorgone. Critias affirme qu'elle était vierge et que la puissance de sa tête coupée s'explique ainsi. « Quoi, répond Triéphon, en coupant la tête à une vierge, on se procure un épouvantail ? Moi qui sais qu'on a coupé dix mille vierges par morceaux » dans l'île aux bords fameux qu'on appelle la « Crète », si j'avais su cela, mon bon Critias, que de Gorgones je t'aurais rapportées de Crète ! J'aurais fait de toi un général invincible ; les poètes et les rhéteurs m'auraient mis au-dessus de Persée, parce que j'aurais trouvé un bien plus grand nombre de Gorgones. » Il me semble que ce passage peut contenir une allusion non seulement à la tradition antique, mais à la forme moderne que l'informateur de Gautier Map en a recueillie.

Les survivances de la légende de Persée ont été étudiées en grand détail par M. Sydney Hartland. Le voyageur anglais Bent les a encore rencontrées, vers 1880, dans l'île de Sériphos, un des centres du culte de Persée dans l'antiquité. Les paysans, découvrant des monnaies de l'île à l'effigie de la tête de la Gorgone, racontaient qu'elles avaient été frappées par la première reine du pays, qui résidait dans un château-fort, perché sur un roc au-dessus du port de Livadhi¹.

L'épisode de Persée et d'Andromède était localisé par les anciens dans les environs de Joppé (Jaffa), où l'on montrait le rocher auquel avait été enchaînée la belle princesse ; dans les

1) Bent, dans Hartland, *The Legend of Perseus*, t. I, p. 4.

environs était un élang aux eaux rouges, où Persée, disait-on, avait lavé la tête du monstre¹. Aujourd'hui encore, les *ciceroni* de Jaffa connaissent l'endroit où fut délivrée Andromède. Il n'est donc pas surprenant qu'un autre épisode mémorable de la légende de Persée se soit transmis, avec une vitalité particulière, dans les mêmes lieux. Avant de devenir un chevalier, Persée y fut représenté comme un magicien : c'est en cette qualité qu'il paraît dans la chronique de Jean Malala², écrite au VII^e siècle, où les récits de la mythologie classique, traditions populaires fixées par la littérature, tendent à se résoudre de nouveau en traditions populaires, colorées par les superstitions du temps. Un curieux monument, conservé à Saint-Petersbourg, nous montre d'ailleurs que Persée jouait un rôle dans la médecine magique de basse époque. Le héros est représenté, sur un sardonx, tenant aux mains la tête de Méduse et la harpe ; au revers on lit : *Fuis, podagre, Persée te poursuit* (φύγε ποδάγρα, Περσεὺς σε διώκει)³. Persée tient ici la place qu'on assigne, sur d'autres monuments analogues, au roi Salomon ou à l'archange Michel.

Ces observations-là ont déjà été faites ; ce qui est nouveau, je crois, dans mon petit travail est le lien établi entre les traditions syriennes relatives à Persée, transformé de héros en magicien et en chevalier, et les histoires extravagantes qu'enregistrèrent les inquisiteurs du XIV^e siècle, chargés d'enquêter sur une tête ou un crâne magique dont on peut dire, malgré tant de témoignages, qu'ils n'ont jamais existé.

*
* *

Pour me résumer, au risque de me répéter, voici comment je conçois le développement de la légende qui, originaire des temps héroïques de la Grèce, qui n'y crut jamais, finit par faire des dupes au concile de Vienne :

1) Voir Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 454.

2) Malala, éd. Dindorf, p. 41.

3) Kuhnert, *ap.* Roscher, *Lexikon*, P, p. 2027.

1° Des gens venus d'Orient parlent d'un ou plusieurs chevaliers qui, en possession d'une tête magique, qu'ils cachent avec soin, acquièrent richesse et puissance ;

2° On soupçonne que cette tête magique appartient aux Templiers ;

3° Comme le bruit court que les Templiers sont secrètement convertis à l'islamisme, on soupçonne que cette tête n'est pas seulement un talisman, mais une idole qu'on révèle aux initiés et qu'ils adorent ;

4° Comme le symbole que les Templiers sont censés rejeter et même souiller est le crucifix, le *Christ*, on qualifie du nom de *Mahomet* le symbole qu'ils préfèrent et opposent à celui-là, sans songer que les Musulmans eux-mêmes n'avaient pas d'images ;

5° Par analogie avec ce qu'on croit savoir des hérétiques du Midi de la France, les Albigeois, on attribue aux Templiers la croyance que leur « dieu » fait fleurir les arbres, etc., et l'on estime qu'ils consacrent leurs cordelettes au contact de leur idole ou de leurs idoles.

Pourquoi l'acte d'accusation, confirmé par de nombreux témoignages, attribue-t-il *plusieurs* têtes à une ou plusieurs des idoles ? Peut-être faudrait-il reconnaître là aussi l'influence lointaine de certains monuments antiques, sculptures ou intailles, qui sont bien connus des archéologues ; mais c'est là une question accessoire que je préfère laisser en suspens.

SALOMON REINACH.

MYTHOLOGIE ET ETHNOGRAPHIE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT ¹⁾

Paul Ehrenreich, auquel l'ethnographie doit une excellente monographie sur les indigènes du Brésil sud-occidental, s'est depuis quelques années consacré plus spécialement à l'étude de la mythologie générale, c'est-à-dire comparée, et à la solution de son problème fondamental, celui de l'origine des mythes et des lois de leur formation et de leur développement. En un premier essai de systématisation, il traça un tableau des légendes et des mythes des indigènes de l'Amérique du Sud² en tentant d'en dégager les dominantes, les points de contact à l'intérieur du cycle culturel sudaméricain, et aussi la parenté avec divers éléments du cycle folklorique et mythologique de l'Asie extrême-orientale et de l'Amérique du Nord. Il est évident que quiconque se donne pour tâche de systématiser un ensemble aussi étendu de faits ne peut faire autrement que de prendre position sur la plupart des questions de théorie générale et de méthode. Il y a bien des manières de comparer entre eux des faits de même ordre, et en présence des concordances et des ressemblances découvertes, quelle que soit leur valeur intrinsèque et celle de la méthode de classement adoptée, il faut décider soit en faveur de la polygenèse originelle, soit en faveur d'une monogenèse dont il s'agit ensuite de préciser le centre primitif, et dans ce dernier cas, comme on admet des propagations et des emprunts, il faut arriver à en déterminer les facteurs et les modes. Cette nécessité s'était imposée aussi à M. Ehrenreich, et l'on trouvera au début de la brochure citée des réflexions générales et des positions de thèses qui, bien que présentées brièvement, sont d'un grand intérêt méthodologique.

On les trouvera d'ailleurs amplifiées et précisées dans un long article consacré par M. Ehrenreich aux théories de M. Breysig sur les origines

1) P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, 8°, 288 p.; Mythol. Bibl., IV, 1, Leipzig, Hinrichs, 1910, 10 marks.

2) *Sagen und Mythen der Südamerikanischen Urvölker*, Berlin, 1904.

des mythes et légendes relatifs aux héros ¹. Quand se fonda à Berlin, en 1906, une « Société pour l'Étude des Mythes », M. Ehrenreich s'inscrivit, en compagnie de MM. Stucken, Siecke, Husing, Jeremias, Hugo Winckler, etc., et bien que tous ces savants eussent prouvé par leurs travaux antérieurs qu'ils possédaient chacun une personnalité accusée, une tendance commune les réunissait manifestement, à savoir : la tendance à accorder, tant en matière de mythes ou légendes qu'en matière de cultes, de religions et de civilisations même, une importance prépondérante à l'interprétation naturiste d'abord, et spécialement astrale. Les assyriologues de cette école, ont, comme on sait, élaboré tout un corps de doctrines auquel on a donné le nom de Panbabylonisme ; M. Husing a publié des études sur le trésor légendaire de l'Iran ; M. Lessmann a défini la méthode de la Société de Berlin ; et voici que M. Ehrenreich à son tour vient nous dire comment il convient d'interpréter les mythes et légendes d'une manière générale, non plus sur une base étroite qui serait linguistique ou archéologique seulement, mais sur la large et vaste base ethnographique.

Je n'insisterai pas sur les procédés de comparaison adoptés par la Société de Berlin, en ayant fait la critique ailleurs ², et me contenterai de rappeler que le principe consiste à extraire chaque thème de son contexte, à l'examiner en dehors de toute condition concomitante de temps et de lieu, et enfin à classer tous ces schémas, toutes ces quintessences, uniquement d'après leur contenu thématique. Je ne nie pas qu'en d'autres sciences ce procédé ne soit légitime et nécessaire. Il importe peu au minéralogiste que les pierres qu'il a sur sa table proviennent de la Sibérie ou du Kilimandjaro, de l'Australie ou de l'Alaska, car son but unique est l'analyse pétrographique et le classement des objets d'après leur constitution physique. Cependant le classement minéralogique ne donne une solution pour aucun des grands problèmes cosmiques, et d'autres sciences sont venues ensuite dont le but était autre et dont aussi la méthode comporte tout autre chose qu'une étude des faits en dehors de leur milieu de temps et d'espace. La géologie fut précisément la victoire d'une méthode sur une autre, et tout le xix^e siècle témoigne d'un grand effort de nos prédécesseurs pour éliminer le classement par abstraction et d'après l'extérieur, au profit du classement à base éthologique. A ce point de vue déjà, l'attitude générale de la Société de Berlin

1) *Götter und Heilbringer*, Zeitschrift für Ethnologie, 1906, pp. 536-610.

2) *Religions, Mœurs et Légendes*, 2 série, 1909, p. 129-138.

marque soit un retard, soit un recul, dans la mesure où on y considère que la suppression délibérée de la prise en considération des conditions éthologiques est la condition première d'une intelligence vraie des faits d'ordre culturel.

Plus spécialement, l'interprétation astrale des cultes, mythes et légendes a fait ses preuves chez nous depuis bien des années, avec Dupuis et avec Dulaure, qui furent repoussés au second plan par le pansymbolisme de Creuzer, adapté et vulgarisé chez nous par Guignaud. Puis les Allemands nous gratifièrent de la méthode ethnographique de Bastian, mise ensuite au point et vulgarisée par les Anglais. Et voici qu'au début du xx^e siècle, ce sont les Allemands de nouveau qui, se fondant sur les adaptations en Allemagne par Nork et d'autres tombés dans l'oubli, du système Dupuis et Dulaure, tentent avec des faits plus nombreux mais à l'aide d'un rétrécissement identique, de répandre un système néo-astral. Je prie d'ailleurs de considérer ceci comme une critique atténuée, car l'histoire de toutes les sciences comporte ainsi des allées et venues, des oscillations d'une unilatéralité systématique à l'autre, des avancées à première vue originales qui ne sont que des reprises et des résurrections.

Aussi, quoiqu'il se défende d'avoir subi l'influence de Siecke ou de Lang (p. 5) et bien qu'il puisse être, en effet, arrivé à ses conclusions à la suite de recherches personnelles, M. Ehrenreich manifeste-t-il sur un point particulier l'action d'une influence générale qui a dû être et est encore puissante en Allemagne, puisqu'elle a entraîné la constitution d'un groupement spécial de mythologues, de linguistes, d'archéologues et d'ethnographes, groupement assez vivace et assez actif pour entreprendre et mener à bien la *Mythologische Bibliothek*.

Le malheur en ce qui concerne M. Ehrenreich, c'est que dès le début de son livre il dédaigne la grosse question des définitions. « Certes, dit-il, les grands problèmes fondamentaux tels que le rapport mutuel du mythe, de la légende et du conte, celui des thèmes naturistes et des thèmes sociaux, et l'essence du mythe en général, ainsi que les questions se rattachant à l'interprétation des mythes, occuperont encore longtemps les esprits. Ici on ne décidera rien à leur propos, mais on montrera seulement en quoi l'ethnographie moderne peut contribuer à leur solution. » Chacun peut se débarrasser des points particuliers qu'il ne voit pas intérêt à traiter dans son livre. Pourtant un livre consacré précisément à la mythologie générale devrait donner dès le début la définition des termes techniques de *mythe* et *mythologie*, de *légende*

et de *conte*. Tout au long du premier chapitre, il est parlé de « mythologie supérieure » et de « mythologie inférieure », de mythes en général, etc., sans qu'aucune autre définition nous soit proposée que celle de Böckh : « le mythe est l'expression sensible exprimée à l'aide de personifications de la connaissance éthique et physique dans sa totalité (der sinnliche in Personifikationen gegebene Ausdruck der gesamten ethischen und physischen Erkenntnis) », définition vague au point de ne plus permettre de différencier la mythologie de la poésie. En outre, M. Ehrenreich a repris à son compte les termes nuageux de Wundt et l'on retrouvera ici ces termes hybrides de *Märchenmythus* (Mythe-conte ou Conte-mythe), de *Kunstmärchen* (Conte-artistique ou artificiel), de *naturmythologisch* et autres destinés à éviter un classement précis des faits. Je sais bien qu'il n'est rien de difficile comme de tracer entre les diverses catégories de récits des délimitations rigoureuses, mais qu'au contraire les formes intermédiaires sont si nombreuses et si variées que nos vieux termes risquent d'être insuffisants à répondre à la complexité enfin reconnue des faits. Je ne crois pas cependant que le système qui consiste à combiner deux de ces termes pour en forger un nouveau, qui serait autonome, puisse résoudre la difficulté. Et le problème primitif, à savoir quel sens précis attribuer aux termes anciens de conte, de légende et de mythe, n'en subsisterait pas moins.

J'ai donc renoncé à discerner comment M. Ehrenreich distingue l'une de l'autre ces trois catégories de récits et, supposant qu'on réussira cependant à suivre son argumentation, je me contenterai de l'exposer ici chapitre par chapitre.

Le premier, qui est l'Introduction, nous enseigne : 1° que l'examen du ciel et que les phénomènes célestes sont antérieurs à toutes les autres observations et à tous les autres phénomènes, d'où suivrait : 2° que la mythologie naturiste (*Naturmythologie*) est plus primitive qu'aucune autre et doit, par suite, être choisie comme point de départ de toute étude générale et comparée des mythologies. Tels sont les deux Leit-motifs du livre tout entier. Et d'abord M. Ehrenreich se défend contre ceux qui pensent autrement ; il nous convie à ouvrir les yeux et à éprouver les théories et les tendances de la Société mythologique par une étude des faits mêmes. Sans doute, le conseil est bon. Mais c'est justement parce que les autres ethnographes ont eux aussi étudié directement des faits en nombre aussi considérable que ceux de M. Ehrenreich, qu'ils discutent avec lui et ne se rendent pas sans combat, quand ils se rendent. J'ai eu le plaisir de faire dans l'automne

1910 la connaissance personnelle de M. Ehrenreich ; il s'est montré joyeux que plusieurs ethnographes d'Allemagne et d'Autriche se soient ralliés à ses théories ; je tairai les noms qu'il m'a cités, mais je tairai aussi celui d'autres ethnographes, compatriotes des premiers, qui se sont déclarés irréductibles. Et c'est bien parce qu'une lutte véritable est engagée outre-Rhin sur ces matières, qui laissent le public français assez froid, que je donne à ce compte-rendu une longueur inusitée. L'étude exclusive des rites a pris sous l'impulsion de Mannhardt et de Frazer une telle prédominance chez nous, que celle des mythes en semble comme abolie. Une réaction s'impose.

Le deuxième et le troisième chapitres exposent que la mythologie ne doit pas être seulement comparative, mais qu'elle doit être aussi explicative ; il ne suffit donc pas de classer les divers thèmes en provinces géographiques ni, si l'on me permet d'employer la terminologie proposée dans *La Formation des Légendes*, en provinces thématiques. La mythologie proprement scientifique, nous dit M. Ehrenreich « doit distinguer les mythes d'après leur contenu et les grouper en conséquence ». Il me semble que tous les historiens des religions, tous les folkloristes et tous les ethnographes applaudiront ici M. Ehrenreich. Mais si la première partie de ce programme est d'une exécution (je ne dis pas facile, car il y faut l'étonnante érudition d'un Basset ou d'un Bolte) normale et en somme courante, la seconde est celle précisément où l'attitude théorique devient prépondérante. En France, pour les contes, M. E. Cosquin est l'un de ceux qui classent les thèmes par rapport à une théorie générale, et quiconque a suivi l'évolution de son attitude de plus en plus réfléchie et prudente à l'égard du problème de l'origine et de la propagation des thèmes de contes, sait que, malgré tout, ce par quoi M. Cosquin se différencie des autres folkloristes français, c'est uniquement par son système de groupement. On ne peut vraiment classer des faits que par rapport à un système. En sorte que le conseil méthodologique de M. Ehrenreich revient à ceci, qu'il convient d'adopter un principe particulier d'interprétation du *contenu* des mythes. Lequel ? Le sien, évidemment, et de préférence au principe symboliste ou au principe sociologique. Mais son principe le conduit à de tels rapprochements, ou, si l'on veut, à présenter d'une manière si étrange les rapprochements qu'il regarde comme légitimes, que l'on se prend à douter de sa valeur. Quand M. Ehrenreich note par exemple (p. 34) : « la disparition de la lune dans le soleil (éclipse) peut être conçue comme l'engloutissement d'un héros ou comme le combat

d'un héros avec un monstre », on voit qu'il adopte *a priori* une interprétation particulière, alors qu'un autre dira, peut-être en vertu d'un autre *a priori*, que le thème de l'engloutissement du héros par un monstre ou son combat avec un dragon fabuleux est primitif sous cette forme et n'a été appliqué que plus tard aux phénomènes célestes, par un procédé de transposition préscientifique, de manière à expliquer à l'aide d'un motif thématique banal et courant un phénomène en somme rare, l'éclipse de lune. Pour moi je préfère cette seconde attitude, et pense que tous les mythes naturistes comparables à celui-ci sont allés de l'homme au ciel, et non inversement. Comme le disent Ehrenreich et l'école astrale : « les divers thèmes répondent aux diverses phases du phénomène naturel auquel ils attribuent le caractère d'une activité humaine ». C'est justement cela, mais en direction inverse ; la base, ce sont les phases de l'activité humaine et celles-ci étaient déjà objet de récit avant que n'apparût un essai d'interprétation des phases du phénomène astral.

M. Ehrenreich fait ensuite appel à la psychologie et se perd dans la brousse des associations d'idées. Qui dira, parmi les sentiers qu'il nous convie à suivre avec lui, quels sont ceux qui mèneront à un village ? « Quand les phases de la lune sont interprétées comme des changements de peau, cela conduit à l'idée qu'on change d'habit pour en revêtir un autre, noir ou doré, et d'autre part on en arrive à l'idée du serpent, dont le changement de peau est un moment universellement observé et universellement utilisé dans les mythes ». Ici encore, je crois que le point de départ est le serpent et non pas la lune.

Le chapitre suivant, par contre, qui expose les avantages de l'ethnographie pour une juste intelligence des phénomènes culturels est excellent et l'on retrouve l'auteur de la monographie sur les indigènes brésiliens. Je signalerai surtout la vive critique que fait l'auteur de certains lieux communs comme celui qui veut que les Nègres soient incapables d'abstraction ; ils peuvent et savent abstraire, mais n'ont pas besoin de le faire étant données les conditions de leur vie quotidienne.

Le cinquième chapitre est intitulé « les degrés de l'évolution des mythes ». Il est artificiel en ce sens que, pour point de départ de cette évolution, l'auteur a pris le conte mythologique naturiste (*das naturmythologische Maerchen*) dont il retrouve les traces jusque dans des groupes de contes, de légendes et de mythes où on ne s'attendrait vraiment pas à les rencontrer. Il n'empêche que son examen de divers groupes ou cycles de thèmes ne soit très utile, ainsi que son analyse des forces

externes et internes qui en conditionnent l'évolution, le développement ou la disparition. Le tout conduit M. Ehrenreich à constater que « la mythologie des phénomènes célestes considère dès le début le soleil, la lune et les étoiles comme des êtres qui se meuvent et leur attribue en conséquence des traits humains » (p. 81) ce qui en somme détruit toute la théorie astrale.

Même les mythes et légendes relatifs aux héros civilisateurs sont introduits par M. Ehrenreich dans son système, et ceci au point que pour lui les thèmes du combat avec le monstre, la défaite du héros ou son apo théose, « laissent toujours à nouveau reparaître au premier plan les traits de la mythologie céleste ». Quelque éloigné qu'on puisse être d'une interprétation evhémériste de ces groupes de mythes, elle apparaît pourtant meilleure, à tout prendre, que la théorie astrale. Ou bien, M. Ehrenreich pense-t-il qu'il n'y a jamais eu nulle part, ni à aucune époque, sur terre, de vrais héros, vivants, en chair et en os ?

Et au cours des pages on voit peu à peu tous les thèmes de contes, de légendes et de mythes triturés, malaxés, comprimés, jusqu'à ce qu'ils aient pris une place convenable dans le système naturiste de M. Ehrenreich. Entre temps, il dit leur fait aux théories adverses et même (p. 92 et suiv.) au panbabylonisme. Puis il se félicite que dans son propre système il ait eu comme précurseurs rien moins que Platon et Aristote (p. 100, note), sans voir que c'est là ce qui prouve que ce système est extrêmement tardif, et tout artificiel.

Le sixième chapitre passe en revue les matériaux de la mythologie. Ils sont fournis : 1° par la nature (p. 107-146); 2° par les conditions humaines (p. 146-154). A elle seule, cette différence du nombre des pages consacrées à l'un et à l'autre groupes est une indication précieuse; elle prouve simplement que M. Ehrenreich ôte aux thèmes ce qu'ils ont d'humain, ou ce qui pourrait être interprété comme anthropocentrique, pour mettre en lumière avant tout ce qu'ils peuvent avoir de commun avec les mythes naturistes proprement dits. Il m'est impossible de suivre ici pas à pas l'auteur; mais quelques exemples feront assez voir le procédé de déviation caractéristique de l'école astrale.

Lorsque, p. 108-109, M. Ehrenreich insiste sur ceci, que « les phénomènes qui se répètent souvent et régulièrement, qui sont visibles partout, et qui donnent l'impression d'être soumis à une loi et de ne pouvoir être modifiés » sont les seuls qui puissent être la cause efficiente d'un mythe, il a absolument raison. Et sous cette forme générale sa proposition doit être adoptée, ainsi que je l'ai démontré dans l'*Interna-*

tionale Wochenschrift de Berlin ¹. Mais je faisais remarquer en même temps que la limitation ensuite proposée par M. Ehrenreich est inadmissible, car il ne regarde comme répondant au principe que les phénomènes célestes et surtout ceux qui se rattachent au soleil et à la lune ; il élimine ainsi de la mythologie tous les récits qui se rapportent aux végétaux, aux animaux et à l'homme. Or la vie végétale, animale et humaine est, elle aussi, tant socialement que biologiquement, soumise à des lois, reconnues comme telles par les demi-civilisés, bien qu'interprétées tout autrement que ne l'exigent nos sciences modernes ; et c'est même à expliquer avec des moyens de fortune ce caractère de nécessité et de continuité du renouveau de la végétation, de la succession des générations animales et des institutions humaines, que sont destinés des récits innombrables auxquels M. Ehrenreich refuse le nom de mythes. Ils le méritent d'autant mieux que loin d'être en règle générale des contes amusants, ces récits sont intimement liés à des ensembles rituels dont l'immutabilité, la nécessité et le retour périodique consolident les récits concomitants. Il suffit de lire avec soin l'*Adonis, Attis, Osiris* de M. Frazer pour se convaincre que ce lien intime du récit et du rite est essentiel et fondamental, et l'universalité du phénomène est telle qu'il doit répondre à une nécessité psychique et sociale. Et en effet, c'est la nécessité des mesures convenables à la continuité du monde organique conçue comme dépendant de celle du monde social. Un premier point sera donc que les phénomènes célestes ne sont pas les seuls à présenter les caractéristiques définies par M. Ehrenreich. Le second sera, que l'utilité des mythes et des rites se rapportant aux végétaux, aux animaux et à l'homme est manifestement plus grande et plus directe ; aussi les rencontrons-nous bien élaborés et bien systématisés chez toutes les populations sans exception, et même là où des rites et mythes *naturistes* font à peu près défaut. Puisque les Australiens ont été bien étudiés, je renvoie aux travaux de Spencer et Gillen, Howitt, Strehlow et von Leonhardi : on y verra que les cérémonies, et les récits correspondants, ne se rapportent aux phénomènes célestes qu'en très petit nombre et qu'il faut les dériver de ceux qui se rapportent aux végétaux, aux animaux et à l'homme, mais non inversement. A l'argument d'utilité directe s'ajoute en ces matières un argument statistique, en quelque sorte, lequel cependant n'apparaît qu'autant qu'on étudie chaqueensem-

1) A. van Gennep, *Was ist Mythos*, Int. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, du 10 septembre 1910, col. 1167-1174.

ble monographiquement ; le procédé des comparaisons en dehors de toute condition éthologique le fait, comme de juste, disparaître, de sorte que si l'on s'en rapportait uniquement à des travaux comme ceux de Dupuis, de Siecke ou d'Ehrenreich, on serait porté à croire que les récits et rites non célestes sont par rapport aux rites et mythes célestes en infime minorité. Or c'est précisément le contraire qu'on voit dès qu'on se contente de considérer d'abord chaque ensemble de rites et de mythes comme tel, sans l'interpréter.

Quand M. Ehrenreich dit p. 141 : « derrière un grand nombre de contes d'animaux se cachent des contes célestes », je crois au contraire que la plupart des contes célestes sont des applications de contes primitifs d'animaux, attendu que le soleil, par exemple, a d'abord été conçu comme un animal, puis comme un homme et enfin très récemment comme un corps céleste proprement dit. Je suis obligé de m'exprimer en termes aussi généraux que M. Ehrenreich lui-même, mais il est entendu que si cette marche a été à mon sens celle de l'humanité considérée en bloc, il se peut que dans le détail, c'est-à-dire chez les divers peuples, elle a été suivie d'une manière plus ou moins droite ou tortueuse, plus ou moins lente ou rapide. Ainsi les populations de l'Assyro-Babylonie au moment où elles apparaissent dans l'histoire ont déjà en ce qui concerne l'idée qu'elles se font des astres, dépassé le stade zoomorphique et le stade anthropomorphique, lesquels sont par contre encore très visibles dans le rituel et la mythologie des Grecs historiques. Bref, avant même de décider cette question par une formule générale, il conviendrait d'exposer comment la marche dont il s'agit s'est dirigée chez chacune des populations anciennes et actuelles de la terre. Et c'est sur ces synthèses partielles que se fonderait ce que M. Ehrenreich appelle la « mythologie générale ».

Le septième chapitre de son livre traite de la « personnification mythologique ». L'auteur y expose avec clarté, en se fondant sur les conclusions de Wundt, le mécanisme et les formes de ce processus. Il ressort de ce que je viens de dire que si, avec M. Ehrenreich, on entend par *personnification* seulement l'anthropomorphisme, elle ne saurait être regardée comme absolument primitive, et l'on reconnaîtra aussi que des conceptions comme celle du Ciel-Père ou de la Terre-Mère comportent un haut degré d'abstraction. Mais si par *personnification* on entend la représentation que la nature entière est constituée par des êtres doués d'une volonté personnelle et d'un pouvoir personnel de se mouvoir, quelle que soit leur forme (minérale, ligneuse, ardente, végétale, ani-

male, humaine, stellaire, etc.), il faut regarder ce procès de personnification comme primitif. Mais on n'a pas le droit de séparer pour la théorie l'une de ces formes des autres, et d'attribuer à la forme stellaire ou planétaire, par exemple, une valeur de priorité. Le plus qu'on puisse faire, c'est de rechercher les déterminantes de ce processus mental et d'accorder la valeur de primitivité à celle d'entre ces formes dont la personnalité, la volonté, le pouvoir de se mouvoir d'une manière autonome, etc., sont des caractères essentiels. Or ces formes sont, sans conteste possible, l'homme et l'animal, et ensuite seulement les objets, en sorte que tout système rituel et mythologique ne peut pas être autre chose au début qu'anthropomorphique et zoomorphique. Aussi ne peut-on suivre M. Ehrenreich quand il affirme (p. 171) que « les dieux de la guerre ne sont pas des personnifications de la guerre comme telle, mais dérivent de divinités du tonnerre, de la lune ou de l'orage, dont d'ailleurs les traits ne sauraient être toujours différenciés ». Il me semble pourtant évident que si des divinités devaient primitivement être le plus humaines possible, ce sont les divinités des luttes et des combats, et que seule l'assimilation de l'orage, de la lutte du jour et de la nuit, ou de la lutte au cours des éclipses avec les prototypes humains quotidiens est la cause du processus de convergence qui a entraîné l'identification des divinités certaminales avec des corps ou des divinités célestes. Il est remarquable que sa théorie n'a pas donné à M. Ehrenreich la clef des divinités de la mort : il n'a pu découvrir ici qu'un « processus d'assimilation au dieu-lune » !

Le huitième chapitre est consacré aux formes mythiques, qui sont distinguées en *formes primaires* et en *formes secondaires*, puis réparties en plusieurs classes. Il n'est certes pas facile de s'y reconnaître parmi les milliers de formes mythiques et l'on conçoit que M. Ehrenreich ait éprouvé le besoin d'un fil directeur ; mais son fil peut être aussi bien utilisé de chaque bout. C'est pourquoi il nous propose d'interpréter comme suit le mythe d'Agni, déjà étudié à tant de reprises. « Agni ne serait pas le soleil en tant que feu, mais bien la lune comme feu et ceci d'autant mieux qu'il se cache entre les cornes d'un bouc » (p. 182). On avouera que l'argument est mince, et, si je puis dire, bicornu ; de tels raisonnements rappellent défavorablement les procédés d'interprétation des Chinois et des occultistes.

On prévoit ce que contiendra le chapitre IX, qui est intitulé : « L'interprétation des mythes ». Le *noyau*, c'est le *mythe naturiste*, et le *noyau du mythe naturiste* c'est un *sens primordial* (*Urbedeutung*) ou un

sens fondamental (*Grundbedeutung*) qu'il s'agit de découvrir. Cependant (p. 193) M. Ehrenreich consent à reconnaître que « chaque mythe n'est pas mythe naturiste ». Si seulement il voulait bien nous dire enfin ce qu'il faut entendre par *mythe* tout court ! « Les phénomènes naturels et les expériences ne peuvent être exprimés par le mythe que comme des actions humaines ». Ceci est exact, mais aussitôt après on lit : « au lieu que, en sens inverse, les actions humaines n'acquièrent un caractère mythique que par leur assimilation à des phénomènes célestes regardés comme merveilleux, comme le sont les phénomènes célestes ». Il est difficile de comprendre comment dans ce double mouvement se discernerait une priorité effective en faveur du second. En réalité les actions humaines peuvent s'exprimer par le mythe directement, sans aucun recours idéal aux phénomènes célestes... pourvu qu'on accorde au mot *mythe* un sens large, et tout autre que le sens étroit préféré par M. Ehrenreich. Par contre, on trouvera dans ce chapitre des pages excellentes sur la véracité des mythes et les conclusions de la page 199 sont à retenir : 1° tous les mythes et tous les contes ne sont pas des contes célestes ; 2° beaucoup de mythes se rapportent expressément à des phénomènes célestes ; 3° les traits et les thèmes mythologiques célestes sont plus transparents et plus stables que les autres.

Si ces conclusions sont admissibles, c'est que toute question de primitivité et d'origine en est exclue. Mais à quoi bon alors construire un système et un classement, et pourquoi modifier le sens courant des mots techniques au point d'élaborer une terminologie particulière ? On savait déjà qu'il existe vraiment des mythes célestes et qu'ils ont la vie dure, parce que le ciel est aux yeux du commun immuable en sa forme et en son mécanisme. D'ailleurs, la généralisation rencontre ici aussi des limites marquées : les mythes relatifs aux animaux ont eux aussi la vie dure, et d'autant plus qu'ils sont le plus souvent liés à des rituels d'un caractère pratique durable.

Que si l'on continue la lecture, on retombe dans des sortes d'arabesques où sont combinés toutes sortes de thèmes extraits de leur milieu de manière à simuler une sorte de plan mythologique universel : « ... la pluralité des têtes, le cyclopisme, les cornes, la chevelure serpentine, la scission du corps par moitié, ainsi que toutes les anomalies et tous les défauts corporels sont (dans les contes et les mythes) des marques spécifiquement distinctives du héros ; cependant l'être lunaire peut sous sa bonne forme se distinguer aussi par une beauté exceptionnelle, des cheveux d'or ou d'argent (et le peigne en or), des bijoux ou des vête-

ments d'argent ... ». Or « les cheveux d'or ou les vêtements d'argent prouvent déjà par eux-mêmes la qualité solaire du héros ». Donc le soleil est la lune et la lune est le soleil, et à force de vouloir composer avec tous ces détails isolés un modèle unique on finit par perdre la tête et les yeux. Et que dire lorsqu'on en arrive aux pages consacrées aux généalogies des héros : Barbe-Bleue et l'enfant de Marie, l'ordalie par le chaudron et la conception *sine concubitu*, l'emprisonnement dans une tour, etc., « laisseront presque chaque fois reconnaître leur dérivation de conceptions lunaires » (p. 202 et 203). Et ce serait là une méthode mythologique nouvelle, et une direction nouvelle ! Que fait donc M. Ehrenreich, de Gubernatis et de notre compatriote André Lefèvre qui publia il y a une trentaine d'années un essai sur *La Mythologie dans les contes de Perrault* où Peau d'Ane, la Belle au Bois Dormant, le Petit Chaperon Rouge, Barbe Bleue, le Chat Botté, Cendrillon, le Petit Poucet sont assimilés à des phénomènes célestes ; seul, le pauvre Riquet à la Houppe échappa au triste sort de ses compagnons et conserva figure humaine, quoique naine. Mais non ! Le système de M. Ehrenreich n'est pas nouveau, bien que ses matériaux soient plus vastes et plus neufs et que ses arguments soient mieux présentés que ceux de ses devanciers. Ce n'est pas une naissance, mais une *renaissance*.

Jusqu'ici pourtant le problème, paraît-il, était facile ; mais ne redoutant rien, M. Ehrenreich se joue des difficultés. Comment expliqueriez-vous le thème de la fente dans l'arbre où a été introduite une pierre?... Eh bien « c'est un thème lunaire, car il interprète la conjonction de Vénus et du Croissant ». Comme c'est simple ! J'avoue malgré tout n'avoir rien compris aux autres explications du même ordre données par M. Ehrenreich dans les pages qui suivent, celles, par exemple, des thèmes de la blessure à la jambe, des boiteux, de l'aveuglement, de l'invisibilité, etc. Personnellement, j'aurais désiré savoir comment comprendre le mythe de Polyphème : M. Ehrenreich se contente de reconnaître que c'est l'un des plus difficiles (p. 221).

Fort heureusement, M. Ehrenreich nous redonne courage quand il affirme que « c'est une erreur profonde de croire que toute interprétation une fois reconnue comme juste exclut absolument la possibilité d'une autre interprétation ». Puisqu'il en est ainsi, nous laisserons les siennes à l'auteur et continuerons de chercher les nôtres dans l'étude directe des faits.

Dans le 10^e chapitre on trouvera une énumération des personnalités mythologiques (héros de contes, héros de légendes et de mythes, dieux,

etc.). En tous M. Ehrenreich s'ingénie à découvrir des caractères lunaires fondamentaux et essentiels, ce à quoi il n'arrive, comme de juste, qu'en élaguant tous les autres éléments constitutifs. Et son enquête ne portant en principe que sur les thèmes, il n'a pas considéré concurremment les rites, alors que le vrai progrès réalisé dans l'histoire des religions depuis quelques années tient précisément à ce qu'on ne fait plus de ces coupures arbitraires, mais qu'on examine à la fois toutes les constituantes de chaque ensemble magico-religieux.

Du 11^e chapitre je n'ai pas grand'chose à dire non plus. Il est consacré à la « migration des mythes » (*Mythenwanderung*). L'auteur se contente de généralités beaucoup trop vagues, et dont on ne sait jamais dans quel cas elles trouvent leur application. Qui veut fonder une méthode qu'il pense neuve, doit donner un certain nombre de cas précis et typiques, pouvant servir de base à la généralisation et permettant aussi d'en limiter l'application. Aucune généralisation, dès qu'il s'agit des produits de l'ingéniosité humaine, ne saurait posséder une valeur absolument universelle, et c'est pourquoi il convient que le théoricien recherche lui-même et indique les limites à l'intérieur desquelles la généralisation qu'il propose est valable. Déjà le fait qu'un théoricien accorde à son principe la valeur d'une clef à ouvrir toutes les serrures est à la fois un avertissement au lecteur de se méfier et un signe que l'étude préliminaire des faits réels a été conduite par ce théoricien d'une manière insuffisante. On ne trouvera pas dans ce chapitre des détails précis et des exemples complets qui permettraient de voir quels ont été et quels sont les modes, les formes et les facteurs de la « migration des mythes ».

Le 12^e chapitre (un mythologue partisan de la théorie astrale ne pouvait décemment choisir un autre nombre de chapitres) n'a que deux pages et demie, et insiste à nouveau sur les avantages de la méthode ethnographique pour l'étude des mythes. Je tiens cependant, puisque j'ai combattu pour cette méthode ici même, à rappeler que la « méthode ethnographique » de M. Ehrenreich est essentiellement différente de la nôtre, et que le seul point qu'elles aient en commun, c'est d'utiliser dans l'argumentation et l'illustration, en plus des faits anciens, les faits actuels ; la grande différence étant que pour nous, précisément parce que ethnographes, l'étude des circonstances concomitantes et des milieux locaux, spatiaux et culturels présente une importance de tout premier ordre.

A. VAN GENNEP.

LA RELIGION DES SIKHS

M. A. MACAULIFFE. — The Sikh Religion, its Gurus, sacred Writings and Authors. 6 volumes 8°. — Oxford, Clarendon Press, 1909.

I

Le lecteur européen qui feuillette le volumineux ouvrage de M. Macauliffe dans l'espérance d'y trouver un exposé systématique de la religion des Sikhs, ne peut manquer d'être déconcerté par le plan que l'auteur a suivi. Il s'attend sans doute à être renseigné, chapitre après chapitre, sur l'histoire de cette secte, sur ses croyances et ses pratiques, sur l'organisation de la communauté. Ce qu'on lui offre, c'est, d'une part, racontée jusqu'en ses moindres détails, la légende des dix personnages qui ont présidé pendant un peu plus de deux siècles aux destinées de cette société religieuse, et aussi l'histoire plus merveilleuse encore des saints en qui elle reconnaît des précurseurs de ses maîtres ; d'autre part, la traduction des hymnes qui, attribués aux gurus et à leurs devanciers, ont formé le Livre saint des Sikhs. Égrenées au cours des six tomes, et mises en général au bas des pages, des indications d'un caractère plus philologique viennent atténuer les inconvénients d'un pareil arrangement des matières : ici, une note sur les sources utilisées par l'auteur ; là, une remarque sur le contenu et la disposition du Livre, ou sur l'emploi dans le culte de certaines de ses parties ; ailleurs, d'intéressants renseignements sur les rites et les usages observés encore aujourd'hui. Mais ces notes, accidentelles et sommaires, sont tout juste assez nombreuses pour éveiller la curiosité du lecteur ; elles lui font regretter d'autant plus le tableau que le titre promettait et que l'auteur s'est abstenu de faire.

M. M. avait évidemment de fort bonnes raisons pour adopter la forme qu'il a donnée à son œuvre. Il suffit d'en lire l'introduction pour se rendre compte qu'il a été guidé dans son travail par des considérations surtout pratiques. Non pas qu'il n'ait jamais pensé aux lecteurs qui

prendraient à connaître les Sikhs et leurs livres sacrés un intérêt d'ordre scientifique; mais ce sont les Sikhs eux-mêmes qu'il a visés en première ligne. Convaincu qu'il importe à l'Inde comme à l'Angleterre de rétablir en son intégrité une religion qui lentement perd son originalité et sa raison d'être, il a pensé que la meilleure manière d'atteindre son but était de présenter sous une forme rajeunie des hymnes que peu de personnes comprennent aujourd'hui, même dans leur pays d'origine, et de gagner aux Sikhs de précieuses sympathies, en montrant que leur croyance avait été pour eux une source de moralité, de bravoure et de loyalisme.

On s'explique dès lors et les limites que M. M. a imposées à cette histoire, et la manière dont il a compris et exécuté sa tâche. Puisqu'il s'agissait surtout de donner à la communauté un livre qui pût lui servir de norme, — une préoccupation qui suffirait à faire deviner les origines religieuses de l'auteur, — il était bien inutile de le pousser au delà de la période à la fois créatrice et héroïque de la secte. Dans cette bible des Sikhs, nous avons donc les logia et les actes des fondateurs, les psaumes qu'ils ont composés, les prières qu'ils ont fournies à la liturgie, les 31 *rāgs* ou airs sur lesquels se chantent ces compositions poétiques, les prophéties qui concernent les gurus ou leur œuvre; nous avons aussi, au fur et à mesure de leur institution, les règles qu'ils ont édictées pour le culte, pour la vie religieuse et sociale, pour l'élaboration du salut; tout un volume, enfin, le 6^e, est consacré aux *Bhagats*, et ce n'est que justice, puisque les gestes et les œuvres de ces saints personnages sont devenus partie intégrante de la religion. Pour inspirer pleine confiance aux destinataires, M. M. a travaillé sous le regard de représentants attitrés de la secte : l'orthodoxie de ses traductions est, paraît-il, impeccable. Quant aux histoires merveilleuses qu'on raconte sur les gurus, non seulement l'auteur les a fidèlement reproduites, mais il s'est abstenu de laisser percer à leur endroit le plus léger scepticisme. Qu'ils la débarrassent de sa longue préface, et les *gyānis* pourront en toute tranquillité d'esprit mettre cette œuvre entre les mains des fidèles pour lesquels l'anglais n'est pas un obstacle insurmontable.

Il faut espérer que M. M. n'aura pas que des Sikhs pour lecteurs. De nombreux Européens désireront s'aider de son ouvrage pour étudier en historiens une des plus curieuses formations religieuses de l'Inde moderne. Peut-être seront-ils d'abord choqués de certains traits qui sont la conséquence naturelle du but poursuivi par l'auteur. Ils lui en voudront, par exemple, d'avoir insuffisamment indiqué la place occupée

dans le livre sacré des Sikhs par les pièces dont il insère la traduction dans l'histoire des gurus¹. Ils seront quelque peu impatientés de tant de redites qui grossissent inutilement ces six volumes, de tant de récits puérils que l'auteur a recueillis avec une complaisance excessive, et qui, souvent, semblent devoir leur naissance à une image poétique interprétée trop littéralement. Et puis, les graphies adoptées sont assurément plus familières aux Pendjabis qu'aux occidentaux : *varan*, *khatiri*, *shûdar*, *simriti*, *shastar*, *Garur*, *Sheshnag*, *Kurkhetar*, *Paramarath*, au lieu de *varna*, *kshatriya*, *çûdra*, *smrti*, *çâstra*, *Garuda*, *Çeshanâga*, *Kurukshe-tra*, *Paramârtha*, etc., etc. En revanche, tout le monde lui saura gré de s'être complètement effacé devant l'objet de son étude. Grâce à cette abnégation, on se trouve avoir, du Sikhisme, une vue directe, et non point une image déformée par le cerveau d'un savant européen. On conçoit aisément quelle valeur prend comme instrument de travail un livre qui, au lieu d'un jugement plus ou moins compétent, plus ou moins impartial sur les croyances d'un peuple, nous apporte les croyances mêmes dans leur sincérité et leur naïveté. Ajoutons qu'un copieux index facilite beaucoup le maniement de l'ouvrage.

II

Comme, pourtant, tous les intéressés n'auront pas la patience de lire ces deux mille cinq cents pages, il serait à désirer que quelqu'un en dégagât les matériaux d'une histoire claire, rapide et critique de la religion des Sikhs pendant les deux premiers siècles de son existence. Ce raccourci remplacerait avantageusement le petit livre dans lequel E. Trumpp a tracé des Sikhs un portrait qu'on accuse d'être peu ressemblant, et qui, dans tous les cas, n'est point du tout flatté. En attendant que M. Macauliffe s'acquitte lui-même d'un travail pour lequel il est exceptionnellement qualifié, je veux, non pas certes y suppléer, du moins en montrer d'avance le très grand intérêt au moyen d'une esquisse dont tous les éléments seront empruntés à notre auteur.

Il en est du sikhisme comme de tant de sectes nées pendant les siècles qui correspondent à notre moyen âge. Il est sorti de ce mouvement qui sembla un moment devoir entraîner l'Inde vers une religion à tendance

1) C'est pour ménager les susceptibilités des Sikhs que les hymnes n'ont pas été publiés dans l'ordre même où le Granth les présente, et que beaucoup ont été placés dans les « biographies » de leurs auteurs. Voir vol. I, p. xvi.

monothéiste, vers un culte tout brûlant d'amour et de foi. Les débuts de la communauté nouvelle sont des plus modestes. Rien à l'origine qui fit prévoir qu'un jour elle se transformerait en nationalité turbulente et guerrière. Elle est fondée par une sorte d'illuminé qui s'appelle Nānak. Né en 1469, d'une famille de Kshatriyas, petits cultivateurs établis près de Talvandi à quelques milles au sud de Lahore, Nānak rompt avec les usages de sa caste. Bientôt, il laisse les siens, qui le traitent de fou, pour courir le monde en prêchant le salut par l'amour de Dieu et l'adoration de son nom. Il a de fréquentes extases. Poète, il compose en langue populaire de nombreux hymnes dans lesquels il répète avec insistance un petit nombre d'idées. Un pieux ami le suit partout, accompagnant ses chants du son du rebec. Le costume étrange adopté par Nānak ne contribue pas peu à attirer sur lui les regards des populations. Le voilà bientôt guru ; mais, pendant longtemps, il ne groupe autour de lui que peu de fidèles. Avant de mourir, il prend la précaution d'investir officiellement celui qu'il charge de continuer son œuvre. Comme il attache le plus de prix à l'obéissance absolue, il préfère à ses propres fils, Angad, un de ses serviteurs, humble entre tous et dénué de culture.

Après Angad, Amardās fut, comme Nānak, un poète fécond. Il s'entendit d'ailleurs fort bien aussi à consolider son prestige et son autorité. Il obtint même un jour qu'Akbar partageât sa bouillie de riz. Une preuve plus certaine de la puissance croissante de la jeune communauté, c'est que ses ennemis commencent déjà à la desservir auprès des empereurs de Delhi. Amardās institue, comme quatrième guru, son gendre, Rāmdās, un homme de tête qui donne à son église le centre religieux dont elle avait besoin en construisant un « temple de Dieu », Harimandar, avec un étang sacré autour duquel s'éleva bientôt une ville importante. L'étang a fini par donner son nom à la cité, Amritsar. Autre innovation, Rāmdās ne voulut pas d'autre successeur que son fils. Dès lors, la dignité suprême ne sortit plus de cette famille, et le guru cessa d'être exclusivement un chef religieux pour prendre de plus en plus l'aspect et les attributions d'un souverain temporel.

Le fils de Rāmdās, Arjan¹, sut organiser administrativement ses possessions de manière à s'assurer des ressources régulières. C'est lui aussi qui, assisté d'un grand nombre de pieuses gens, dota la communauté d'un livre officiel de prières. Il le forma de tout ce qu'il put recueillir.

1) M. Trumpp et M. Barth (*Religions de l'Inde*) appellent ce personnage Arjun.

lir d'hymnes composés par ses prédécesseurs, en y joignant ses propres productions poétiques et beaucoup de morceaux attribués à Kabir et à d'autres ancêtres spirituels de la secte. Ce recueil est l'Âdigranth, le « Livre fondamental », le seul dont l'autorité soit reconnue par tous les Sikhs sans exception. Le 6^e guru, Hargovind, guerrier et chasseur, inaugure les longues luttes des Sikhs contre les musulmans. Son petit-fils et successeur laisse ses fidèles respirer pendant quelques années. Le 8^e guru n'était qu'un enfant quand il commença un règne qui, d'ailleurs, n'a duré que quatre ans. A en croire les traditions recueillies par M. Macauliffe, le 9^e, Teg Bahádur, reprit les habitudes itinérantes de Nânak ; mais sa vie de faquir ne l'empêcha pas d'être victime de la cruauté d'Aurengzeb.

Son fils Govind lui succéda (1675). Animé d'une haine violente contre les musulmans, il voulut se tailler un empire à leurs dépens, ce qui lui paraissait être la manière la plus efficace de venger son père. Pour avoir de sûrs instruments de ses desseins, il s'attacha par un rite communiel spécial, le *pâhul*, ceux de ses compagnons dont il avait éprouvé l'obéissance et le courage. Il obligea ces preux d'abandonner les castes auxquelles ils appartenaient par la naissance, leur imposa des signes distinctifs et héréditaires, ce qui fit d'eux les membres d'une caste nouvelle, et les appela non plus des *Sikhs*, des « disciples », mais des « lions », *Singhs* ; lui aussi, d'ailleurs, prit le même titre : Govind Singh. Ce fut l'origine du *Khâlsâ*, une confrérie de fanatiques aveuglément dévoués à leur guru. Enfin, Govind Singh ajouta au Granth primitif un recueil d'hymnes composés par lui ou par des poètes à sa solde ; c'est le « Livre du 10^e roi ». Mais les guerres incessantes qu'il soutint contre les Mogols ne furent guère heureuses ; ses enfants, tombés entre les mains de l'ennemi, périrent emmurés, et lui-même, après de terribles revers, fut assassiné dans le Dekkhan, où il guerroyait pour le compte d'un fils d'Aurengzeb (1708).

Comme il ne laissait aucun fils, Govind Singh avait déclaré qu'après lui il n'y aurait plus de guru ; le *Khâlsâ* et le Granth devaient remplacer le maître visible. M. Macauliffe a cependant raconté encore en quelques pages la vie aventureuse de Bandâ, qui se mit à la tête des Sikhs du Pendjab, soutint contre les musulmans une lutte acharnée, finit par être traqué de toutes parts, fut fait prisonnier et périt dans d'effroyables supplices. En revanche, il n'entraîna pas dans son plan de raconter la période troublée qui suivit, ni la restauration de la puissance sikhe sous Ranjit Singh, ni les conflits qui surgirent entre les succes-

seurs de Ranjit et les Anglais. Comment il se fait qu'à l'heure actuelle le sikhisme, non seulement soit prépondérant dans une partie du Pendjab, mais encore ait des représentants dispersés dans le reste de l'Inde et jusqu'en Chine, l'auteur n'a pas cru devoir l'expliquer à ses lecteurs.

III

Par le but qu'elle propose aux fidèles et par les moyens qu'elle enseigne pour atteindre ce but, la religion des Sikhs prend place dans le groupe des religions de la *bhakti*.

Elle assure le salut à ceux qui la professent. De quoi veut-elle les sauver ? Comme toujours en pareil cas, on observe chez les fondateurs du sikhisme une pénible obsession de la mort. Mais les gurus n'auraient pas été des Hindous, s'ils n'y avaient joint la terreur d'une transmigration qui est, non pas une ascension, mais le perpétuel recommencement d'une existence pleine de misères morales et physiques. On aspire donc à s'échapper d'un monde « semblable à une chambre remplie de noir de fumée, qui salit corps et âme quiconque y est entré ».

Comment l'homme peut-il être sauvé ? Il est aisé de constater que les moyens de salut sont devenus avec le temps plus nombreux et plus variés. D'abord tout intérieure, la genèse de la délivrance s'est de plus en plus faite par des procédés externes. A l'origine, l'homme est sauvé par la connaissance de Dieu, par le sentiment de sa présence et par une adoration pleine de ferveur. Puis le guru intervient dans l'histoire du salut ; il en est bientôt l'intermédiaire presque obligatoire. Du guru, la vénération s'étend à l'œuvre par laquelle son action se perpétue, au Livre lui-même ; cette vénération ne tarde pas à prendre une vertu salutaire. Enfin, que le salut vienne de Dieu, du guru ou du Livre, il peut être soit accordé gratuitement, soit mérité par une forme particulière de vie.

Dieu d'abord. Les hymnes affirment sans cesse son unité, son éternité, sa toute-science, sa puissance souveraine. Dieu est créateur ; il est providence. Il est dans toute créature, car « il est la vie dans tout ce qui a vie » (I, p. 81). C'est sur son ordre que se fait tout ce qui est fait. — Est sauvé celui qui connaît Dieu. Comment le connaît-on ? En le cherchant en soi-même. « Nānak, l'Ami n'est pas loin de toi, contemple-le dans ton cœur » (I, p. 85). Connaître Dieu, c'est connaître son nom. De là l'importance extrême attachée au « nom » ¹. « Le nom de

¹) Les noms les plus usuels de Dieu, dans les hymnes des premiers gurus, sont Hari et Wahguru.

Dieu suffit pour qu'on pénètre tous les mystères ; il efface le péché et supprime le chagrin » (I, p. 200). « Avoir le nom, c'est avoir la présence de Dieu ; qui a cette présence est désormais sans crainte » (I, p. 38). — Est sauvé celui qui aime Dieu. Cet amour supplée à tout. « Quand je t'ai, j'ai toute chose ». « Celui qui n'a personne, a Dieu ». Loin de Dieu, on a un affreux sentiment de vide et d'abandon : « La ville, le village, la maison où Dieu n'habite pas, sont semblables à une fournaise » (III, p. 124). « Je ne peux vivre un moment sans toi ; sans mon ami, je suis misérable » (I, p. 138). « J'ai faim et soif de ta vue » (I, p. 87). A posséder Dieu, on est rempli d'une ivresse sans pareille : « Celui qui s'enivre de Dieu est vraiment ivre ; toute autre liqueur spiritueuse ne vaut rien » (III, p. 283). Dans un grand nombre d'hymnes, l'amour pour Dieu s'exprime en images brûlantes : Dieu est l'époux, le fiancé ; son adorateur est son épouse à la fois humble et passionnée, et leur union est célébrée en des termes qui montrent que les gurus ont bien profité des leçons de Jayadeva, le poète du *Gītagovinda*.

Le guru. A l'origine, le chef de la secte est un saint qui connaît le chemin du salut et le montre aux autres hommes. « Je ne sais rien moi-même et j'instruis les autres. Je parle comme Dieu a voulu que je parle » (I, p. 282). Cependant, il n'est point pareil aux simples mortels. Il est au-dessus des lois qui régissent l'existence ordinaire, et accomplit d'innombrables miracles. Bien mieux, la mort n'a pas prise sur lui. Quand il désigne son successeur, son esprit va habiter le corps du nouveau guru, et, du premier au dernier, c'est toujours, en dix existences successives, un seul et même Nānak qui compose des hymnes et dirige la communauté¹. Source de vie spirituelle pour tous ceux qui croient en lui et qui lui obéissent, le guru est bientôt considéré comme le dispensateur du salut. Il met fin à la transmigration (II, p. 59). « Nānak est un homme par la faveur de qui le monde entier sera sauvé » (III, p. 268). Il est donc adorable, comme Dieu lui-même : « Le guru est Dieu, et Dieu est le guru ; il n'y a pas de différence entre eux » (II, p. 312). Le *caranpāhul*, un des rites le plus anciennement attestés montre bien en quelle vénération on tient ce personnage : l'initiation usuelle consiste à boire l'eau dans laquelle le chef de la religion s'est lavé les pieds.

1. De là vient sans doute que, si l'on évoque volontiers le souvenir des anciens gurus, on ne leur rend pas de culte à proprement parler, et on ne les prend pas pour intercesseurs. Ne nous étonnons pourtant pas qu'à l'occasion on leur ait adressé des prières. Toutes les religions sont si riches de contradictions que nous devons être surpris plutôt qu'on ne l'ait pas fait plus souvent.

Le Granth. Le recueil établi par Arjan fait règle aux yeux de tous les Sikhs ; plus discutée, l'autorité de l'autre partie, œuvre personnelle du 10^e guru et de ses poètes. Le Livre est en quelque sorte l'incarnation des gurus : « Les Gurus meurent, mais leur cœur, le Granth, restera au milieu de vous » (IV, p. 327). Il est si bien la parole de Dieu, que, parmi les rites du mariage, les fiancés, liés l'un à l'autre par leurs vêtements, ont à faire quatre fois le tour du Granth. Aussi l'étude et la récitation des textes sacrés ont-elles une valeur salutaire : « Lisez les hymnes, et tous vos péchés seront pardonnés » (IV, p. 58). M. Macauliffe n'a donc fait que reprendre la tradition des gurus quand il a voulu remettre en honneur leurs hymnes et doter la communauté d'un livre qui fût pour elle ce que le Nouveau Testament est pour les églises protestantes.

Des sources du salut, nous passons à ceux qui y viennent étancher leur soif. A la bhakti du dévot répond en général la grâce du dieu. Nānak et ses successeurs présentent fort souvent la délivrance comme un don gratuit. « Jamais l'homme ne sera sauvé, si l'on ne tient compte que de ses actes, car il pèche en tout moment ¹. Dieu de pardon, pardonne, et sauve-nous » (III, 194). « Dieu donne la vérité à ceux qu'il aime (I, p. 304). « Le nom est la récompense de celui que favorise le Dieu de grâce (II, p. 8). Dieu demeure dans le cœur de ceux qui furent destinés à cette grâce dès le commencement » (III, p. 122). — Quand le guru est devenu l'ouvrier immédiat du salut, c'est par lui que la grâce est communiquée : « Dieu, tu as créé le doute, tu égares l'homme ; mais ceux que tu favorises, rencontrent le guru » (I, p. 5). — De là à la croyance d'une réversibilité des mérites, il n'y avait qu'un pas : « Le nom de Dieu écarte tout péché et sauve les ancêtres » (II, p. 127). « L'homme de Dieu est le sauveur de toute sa famille, il délivrera 21 générations de ses ancêtres » (II, p. 292). — Il va sans dire que la grâce n'est octroyée qu'à ceux qui croient, à ceux qui aiment et qui invoquent la divinité ou le guru. Obéissance et humilité sont des conditions absolument nécessaires ; car « la porte du salut est étroite, l'humble seul peut y passer » (II, p. 201). « L'orgueil empêche de chercher Dieu » (II, p. 186).

A tous les autres égards, les conditions posées ne sont pas difficiles à remplir. Le salut ne dépend pas de la naissance. Il n'y a, disait Nānak, ni Hindous, ni musulmans. La caste n'est pas formellement abolie,

1) Beaucoup d'hymnes attestent chez leurs auteurs, chez Teg Bahādur, en particulier, un poignant sentiment de leur détresse morale.

mais il est bien entendu que, devant Dieu, elle ne constitue ni un privilège, ni un obstacle ; en fait, la communauté se recrute dans toutes les classes. Comme, d'ailleurs, tout Sikh doit pouvoir manger la cuisine apprêtée chez le guru, et que c'est s'excommunier que de s'y refuser par scrupule de conscience, il est arrivé qu'une caste nouvelle s'est formée par le seul fait qu'on s'est groupé en dehors des castes existantes. — Le salut ne dépend pas non plus du savoir : « Le savoir de l'homme est peu de chose ; peu de chose aussi son bavardage » (I, p. 200). « Dès que l'homme a la connaissance de Dieu, il sait tout ce qu'il lui faut savoir » (III, p. 160). « Les pandits lisent les puranâs, mais ils ne savent pas trouver Dieu dans leur cœur » (I, p. 317). — L'ascétisme n'est pas plus nécessaire que le savoir. « Se brûler un membre dans le feu, séjourner dans l'eau, jeûner, endurer le chaud et le froid, tenir longtemps le bras levé, rester sur une seule jambe, toutes ces pénitences sont œuvres de ténèbres » (I, p. 236). Les mortifications, cependant, ne sont pas formellement condamnées ; du moins, les tient-on pour suspectes. « Pour connaître Dieu, rien ne sert de quitter sa maison, puisqu'on le trouve en soi ». « Soyez ermites dans votre propre maison ». Le Sikh ne doit pas renoncer à la vie domestique ; il exerce un métier. « N'aie pas de vénération pour ceux qui s'appellent des gurus et des pirs¹ et qui mendient. Seuls, ceux qui mangent le fruit de leur travail et qui font œuvre utile connaissent le vrai chemin » (I, p. 374). Ce qu'on lui demande, c'est de vivre aussi dans la communion de ses coréligionnaires, pour que soit créée autour de lui l'atmosphère propice à sa vie spirituelle : « En s'associant avec les saints, il obtiendra Dieu » (III, p. 126). — De rites et de sacrements, il est à peine question, en tout cas jusqu'au temps du dixième guru. Pendant plusieurs générations, semble-t-il, la secte n'eut pas d'autres cérémonies propres que le caranpâhul et les repas pris en commun. Si Nānak n'a point défendu à ses adeptes d'observer les pratiques traditionnelles de leurs castes respectives, du moins ne cesse-t-il de s'élever avec force contre toute espèce de formalisme. Dans un de ses voyages, il arrive chez des gens qui, leur repas terminé, se mettent à lancer de

1) Les pirs sont pour les musulmans ce que sont les gurus pour les Hindous. — Le premier guru, il est vrai, semble avoir pensé que la vie de famille n'est pas compatible avec la poursuite du salut : « Ne t'attache pas à ta famille, ne t'attache à rien ; tout attachement est coupable. Ce sont des entraves qu'une mère, un père, des fils, des filles, des femmes, l'univers » (I, p. 303 et 316). Mais le second guru et la plupart de ses successeurs sont tout à fait des hommes de famille.

l'eau dans la direction de l'Orient; ils voulaient, disaient-ils, abreuver ainsi les mânes de leurs ancêtres. Aussitôt Nānak prend quelques gouttes de liquide et les jette du côté de l'Occident. Comme on s'étonne, il demande à ses hôtes à quelle distance habitent leurs pères défunts. « A des milliers de lieues, » lui fut-il répondu. Moi aussi, dit Nānak, comme j'ai laissé mon champ ensemencé sans charger personne de l'arroser, je lui envoie de l'eau pour que les herbes ne sèchent pas ». Avec le temps, le sikhisme obéira lui aussi à cette loi qui, dans l'Inde, domine toutes les formes de la vie collective. La société nouvelle tendra à se différencier toujours davantage des groupements qui l'entourent. Certains usages deviennent chez elle traditionnels, obligatoires, et directement salutaires; Nānak tourne sans cesse en dérision les ablutions dans le Gange et la fréquentation des tīrthas; cela n'a pas empêché les Sikhs de regarder comme l'acte religieux le plus méritoire un bain dans l'étang sacré d'Amritsar. Et quand Amardās eut fait creuser le puits de Bawali, près de Goindwal, il annonça que tout fidèle qui, à chacune des 84 marches de l'escalier, réciterait pieusement la longue prière appelée Jāpji, ne renaîtrait plus dans ce monde misérable.

On voudra peut-être savoir en quoi consiste le salut promis aux dévots par les gurus. On aurait tort d'attendre qu'ils fassent toujours la même réponse à cette question. Pour eux, comme pour toutes les religions qui, directement ou indirectement, ont subi l'influence des Upanishads, le salut, à cause de son absoluité même, ne trouve pas d'expression adéquate dans le langage humain. On n'en peut donner qu'une idée approximative, et, comme c'est tantôt un aspect, tantôt un autre qui parle au cœur ou frappe l'imagination, la peinture qu'on en fait, change d'un auteur à l'autre, souvent même d'un poème à l'autre du même auteur. Cependant les descriptions peuvent être ramenées à deux types principaux. Ou bien, c'est dans une sorte de paradis, le *Sach Khand*, qu'ira habiter le Sikh en récompense de sa foi et de son amour pour Dieu; il y retrouvera les siens et y jouira de béatitudes qui ne sont pas toutes spirituelles. Ou bien, c'est l'absorption en Dieu, une sorte de nirvāna dans lequel cessera toute individualisation, toute limitation dans l'espace et le temps, et par conséquent toute souffrance. « Dieu unit l'homme à lui, et l'homme ne renaît plus » (I, p. 6). « Celui qui meurt en prononçant avec amour le nom de Dieu, meurt véritablement, car il ne renaîtra plus » (II, p. 190). « Dans l'état suprême, il n'y a plus ni joie, ni douleur; on ne sent plus ni espoir, ni désir; on ne connaît ni castes, ni insignes de castes; on n'entend

ni discours, ni chants. Dans l'état suprême, il n'y a plus que contemplation céleste » (I, p. 156). — Mais qu'il soit le bonheur du paradis, ou l'union définitive avec l'être absolu, dès cette vie, le salut procure à qui se l'est assuré une immense félicité : il n'a plus rien à craindre. « La mort n'effraie pas celui dans le cœur de qui demeure le vrai nom de Dieu, celui qui chante les louanges de Dieu » (I, p. 301).

IV

Les gurus auraient pu dire, comme le Bouddha, que leur enseignement n'avait qu'une saveur, celle du salut. Pas plus que le Bouddha, ils ne se sont proposé de promulguer une doctrine complète, qui donnât une réponse à toutes les questions posées à l'esprit de l'homme par les énigmes de la vie et de l'univers. Sur tous les points qui n'intéressent pas directement la conquête du salut, gurus et sikhs ont conservé les croyances qui étaient vivantes dans l'Inde en général ; ils ne se sont pas demandé si elles étaient en harmonie avec leurs propres dogmes fondamentaux. Ce n'est pas le moindre intérêt de l'ouvrage de M. Macauliffe que de nous faire toucher du doigt l'unité, la continuité de l'Inde et de son histoire morale. A chaque page de ces hymnes, on trouve des concepts et des images, des légendes et une phraséologie qui prouvent combien le passé théosophique, religieux et littéraire a pesé sur leurs auteurs. On dirait vraiment qu'il y a un stock de mots et d'idées qui appartient à tout le monde, où tout le monde, même le plus ignorant, a le droit et l'habitude de puiser.

Au reste, ce trait est d'autant plus naturel dans le sikhisme que, très vite, les gurus ont reconnu des maîtres spirituels dans un certain nombre de réformateurs et de poètes des siècles immédiatement antérieurs. Parmi ces *Bhagats*, il y a des adorateurs de Vishnu en sa forme de Krsna, et des adorateurs du même dieu en sa forme de Râma, on y trouve aussi des çivaïtes et des musulmans, des femmes et des hommes d'une très grande culture. Le sikhisme est comme une sorte de réservoir où sont venus se mêler des courants de toute provenance. On ne saurait par conséquent s'étonner que beaucoup des enseignements de Nânak apparaissent déjà chez Jayadeva ou chez Kabir : le salut par l'amour de Dieu, par la répétition du nom de Dieu, par la grâce de Dieu ; le caractère tout à fait érotique de la bhakti ; l'union intime du dévot et de la divinité ; la négation d'une valeur religieuse attribuée à

la caste, à l'ascétisme, au ritualisme; l'affirmation de la nécessité du guru pour le salut, etc., etc. Il se peut, par conséquent, que le même canal ait apporté au sikhisme tant d'éléments qui lui impriment un caractère foncièrement et fidèlement hindou. Il nous faut montrer par quelques exemples les liens étroits qui l'unissent aux autres produits de l'Inde religieuse. M. Macauliffe, en effet, qui a relevé dans son introduction un grand nombre de parallèles européens, n'a pas étendu ses observations à des littératures beaucoup plus rapprochées de l'objet de ses études.

La doctrine du karman et celle des âges cosmiques, son corollaire, occupent dans le sikhisme la place d'honneur à laquelle elles ont droit dans tout système hindou : « O Mardana, disait Nānak à son fidèle compagnon, pour tout homme qui naît, les joies et les souffrances sont le fruit des actes qu'il a accomplis dans ses existences précédentes » (I, p. 59).

Le dieu des Sikhs ressemble fort au brahman des Upanishads, qui, d'ailleurs, lui prête quelquefois son nom. Sans qu'il soit besoin de les citer, on reconnaîtra aisément les originaux des passages suivants : « Dieu seul est permanent, tout le reste est transitoire » (I, p. 154). « Dieu seul est vrai, tout le reste est mensonge » (I, p. 231). Dieu est ineffable, inconcevable; « plus on dit de lui, plus il reste à dire » (I, p. 203). « Les hommes ont cherché sans les trouver les limites de Dieu; ceux qui étaient partis à cette recherche, sont revenus sans les avoir découvertes » (IV, p. 256). « Dieu est au dedans et au dehors de toute créature » (III, p. 321). « Il est à la fois le plus grand des êtres qui sont grands, et le plus petit de ceux qui sont petits » (V, p. 327).

Connaitre Dieu, c'est se rendre identique à lui (I, p. 106); la concentration de l'esprit élimine toute dualité (III, p. 180).

La création est un jeu auquel Dieu se livre (III, p. 267). Elle se fait au moyen de la māyā, qui est la première création (I, p. 219). La māyā n'est, d'ailleurs, pas seulement — comme dans le Vedānta —, une puissance d'illusion que déploie le brahman, elle est aussi l'énergie même de la divinité, sa çakti; et, comme elle correspond à la prakṛti du Sāṅkhya, en elle sont les trois qualités qui se manifestent dans tout l'univers. Quant à Dieu, s'il est, de sa nature propre *nirguna*, sans déterminations ni attributs, il apparaît comme *Sarvaguna*, doué de toutes les qualités, en tant qu'immanent dans le monde phénoménal (III, p. 117).

Toutes les valeurs de l'existence sont ramenées à quatre catégories,

le *caturvarga* traditionnel : *kāma*, *artha*, *dharma*, *moksha*. La notion de *dharma* ne diffère pas de celle qui règne dans toutes les régions sectaires. Si le guru, un *kshattriya*, se croit tenu de nourrir les multitudes qui viennent à lui, il se conforme à un des articles de la loi de sa caste : la nécessité d'entretenir ceux qui venaient se mettre sous sa protection ne fut-elle pas le grand souci de *Yudhishtira* partant pour l'exil ?

Ailleurs, on reconnaît aisément des idées et des formules dont on est accoutumé à faire honneur au bouddhisme : « Un homme est venu pour sauver le monde ; sauvé lui-même, il a sauvé les autres » (IV, p. 239). Dieu dispense à ses saints dix-huit pouvoirs surnaturels ; la parité de ce nombre et de celui des *Avenika dharma* ne saurait être accidentelle. Comme le Bouddha, les gurus désapprouvent l'abus des miracles, et, comme tous les Hindous, ils pensent qu'une faculté surnaturelle se perd par sa manifestation même (IV, p. 131).

Les légendes ne sont souvent que des plagats à peine démarqués. Un astrologue joue, auprès du berceau de *Nānak*, un rôle tout semblable à celui du *Siméon* bouddhique : il annonce que le nouveau-né sera roi ou prophète, il l'adore et se désole à la pensée qu'il ne vivra pas assez pour le voir dans toute sa gloire. Une autre fois, comme *Nānak* garde les troupeaux, il s'endort au pied d'un arbre ; et voici, le soleil s'incline à l'horizon sans que l'ombre cesse de couvrir le petit berger. Ou bien, c'est un *nāga* qui, pour le protéger, étend sa crête au-dessus de lui. *Nānak* a, lui aussi, sa tentation : le démon lui offre richesses, femmes, souveraineté, puissance miraculeuse, à condition qu'il renonce à sa mission. — Un de ses successeurs perd un fils bien-aimé. Il veut l'incinérer dans la forêt. On lui demande de choisir un endroit plus distingué. Le guru annonce alors qu'une vile opulente s'élèvera plus tard dans ce lieu même. Bref, un récit qui est comme la contamination de deux incidents relatés dans le *Mahāparinibbāna-Sutta* (I, 26 sqq. ; V, 41 sqq.). Jusqu'aux épisodes guerriers, si nombreux dans les quatrième et cinquième volumes, qui prennent souvent un faux air de batailles épiques : tout comme les héros du *Mahābhārata*, un vaillant Sikh, *Gurditt*, tranche de son épée les flèches innombrables qui lui sont décochées.

Pour tout ce qui est image et comparaison, on n'a vraiment que l'embarras du choix. Le saint n'est pas plus affecté par les joies et les peines que le lotus n'est mouillé par l'eau. — Le monde est un océan plein de tempêtes ; pour le traverser, prendre le nom de Dieu pour

navire, et sa parole comme pilote. — Nuit et jour, la souris ronge la corde; l'homme suspendu à cette corde va tomber dans le puits; et, insouciant, il continue à manger des friandises. — Le maître est aveugle, les disciples sont aveugles. — Soyez patients comme la terre est patiente. — Par la puissance de son amour, Amar Dās baratte l'océan de la parole divine, et, pour cela, il se sert d'un serpent comme de corde et du Meru comme manche à bat-beurre. — S'il suffit de prendre un bain pour être nettoyé de ses péchés, grenouilles et poissons sont de grands saints¹.

V

Tributaire, pour le fond et pour la forme, de presque toutes les religions qui l'ont précédé, le sikhisme mérite-t-il l'étude que lui a vouée M. Macauliffe et l'intérêt qu'il voudrait éveiller pour lui? Il n'y a pas lieu d'en douter. Ne fût-ce que pour la manière dont il combine et met en valeur les éléments empruntés, il faut lui reconnaître une réelle originalité.

Nous remarquerons d'abord que si les gurus, ennemis de tout formalisme, n'ont pas aboli les coutumes, les formules de l'hindouisme, ils ont du moins essayé de les revivifier en leur infusant un sens nouveau. On est frappé de l'insistance avec laquelle ils s'efforcent de spiritualiser les données que leur fournissait la tradition religieuse et littéraire. Sans doute, cette transposition en un autre ton avait été déjà largement pratiquée par le bouddhisme et dans beaucoup de sectes hindoues. Mais les poètes du Granth l'érigent en système, tant ils y recourent fréquemment. Chez eux, la méthode allégorisante substitue aux formes, aux rites, aux signes, les sentiments, les vertus, la dévotion; elle intériorise toute la religion. Je n'en citerai qu'un exemple : « Fais de la pitié le colon, du contentement le fil, de la continence le nœud, de la vérité la torsion, et tu auras un *janeu*² pour ton âme. Ce cordon-là ne sera jamais ni rompu, ni souillé, ni brûlé, ni perdu » (I, p. 238). Dans cet effort fait pour transformer des éléments dès

1) Aryadeva, un disciple de Nāgārjuna, avait déjà dit : « S'il y a un mérite à se baigner dans un étang sacré, les pêcheurs sont déjà sauvés; à plus forte raison, les poissons qui jour et nuit vont et viennent dans l'eau ».

2) Le *janeu* est le *yajñopavīta*, le cordon qu'au jour de l'initiation on suspend à l'épaule du jeune brahmane.

longtemps pétrifiés, nous reconnaissons la manifestation d'une tendance que le sikhisme partage avec d'autres mouvements religieux sortis des mêmes milieux. L'âme fervente des gurus sent obscurément qu'il faut laisser tomber la distinction du profane et du sacré, et modifier profondément les antiques notions de pur et d'impur. Comme Nānak était invité à dîner, son hôte lui demanda de prendre son repas en dedans des lignes marquées par la fiente de vache; il n'en voulut rien faire : « La terre entière, dit-il, voilà pour moi l'enclos sacré; quiconque aime la vérité est pur » (I, p. 43). Et ailleurs : « L'univers est le temple de Dieu; tout breuvage et toute nourriture qui viennent de Dieu sont purs » (I, p. 243).

Nous avons à signaler un autre trait qui est bien propre à rendre les Sikhs sympathiques. N'attachant plus de valeur propre à l'acte matériel même, les gurus ont prêché presque toujours¹ une morale très humaine. On ne trouve pas chez eux les exagérations de doctrine et de discipline dans lesquelles tant de sectes sont allées tomber. Ils tentent, au contraire, de concilier les intérêts de la vie religieuse avec ceux de la vie sociale et avec les conditions de l'existence familiale. Je ne puis que renvoyer le lecteur aux pages dans lesquelles M. Macauliffe a résumé les articles principaux de la morale sikhe; on trouvera en particulier I, pages 136 et 138, l'énumération des dix caractères de la sainteté et celle des quatre vices dont il faut surtout se garder². Signalons pourtant un point : les gurus ont montré l'absurdité du sacrifice des veuves : « L'épouse est brûlée vive sur le bûcher avec son époux; et pourtant, si elle aime son mari, elle est déjà suffisamment affligée par sa mort; si elle ne l'aime pas, à quoi sert-il de la brûler? » (II, p. 228).

Mais ce qui donne au sikhisme un aspect à part, au moins à partir du cinquième guru, c'est qu'il a essayé de concilier deux formes de vie qui généralement s'excluent : l'esprit religieux et les habitudes guerrières. Avant de mourir, Arjan envoie à son fils un message qui peut se résumer ainsi : « Ne te lamente pas sur la mort de ton père, et entretiens une bonne armée ». La dernière recommandation de Hargovind est encore plus significative : « Ne te tourmente pas. Dieu sera à tes côtés. Garde auprès de toi deux mille soldats à cheval ». Et Gobind Singh :

1) Presque toujours, car il est arrivé que, mystiques et dévots, ils aient aussi nié la valeur de la vie et du monde : « Nānak, sois comme un mort au milieu des vivants » (I, p. 61).

2) Voir aussi, I, p. 176, et II, p. 137 sqq.

« Bénie la vie de celui qui de sa bouche répète le nom de Dieu, et qui, dans son cœur, nourrit des pensées de guerre » (V, p. 167). « Les Sikhs ont tué leurs ennemis et fait que le nom du Dieu immortel soit répété » (V, p. 259). Armés pour arracher le Pendjab à la domination musulmane, les Sikhs rappellent les croisés par plus d'un côté. Ils en diffèrent en tout cas par quelque chose qui achève de les caractériser. Cette secte s'est transformée graduellement en nationalité. Nationalité d'un genre nouveau, puisqu'en théorie, tout au moins, on en fait partie, non en vertu de sa naissance ou de son habitat, mais à la suite d'un acte de volonté, par une adhésion qui peut fort bien être spontanée.

VI

M. Macauliffe pense qu'il s'est acquis un titre à la reconnaissance des Sikhs orthodoxes pour avoir présenté leur religion d'une manière absolument conforme aux désirs et aux enseignements de leurs chefs spirituels (I, p. 15); il se flatte aussi d'avoir préparé la renaissance d'une religion pour laquelle il professe une très grande estime. Je ne sais si son effort aura sur les destinées de cette communauté l'influence qu'il espère. Beaucoup de Sikhs vont aujourd'hui faire leurs dévotions dans les temples de Vishnu et de Durgâ, quelquefois même dans les mosquées des musulmans; ils ne font en cela que suivre l'exemple qui leur aurait été donné par le dixième guru. En somme, cette population est de nouveau tout à fait hindouisée. Il est peu probable qu'on puisse artificiellement faire revivre en elle l'esprit qui animait les sectateurs de Nânak et d'Arjan.

A défaut des Sikhs, l'œuvre de M. Macauliffe sera fort appréciée des indianistes et des historiens de la religion. Elle a saisi et fixé, au moment où elles allaient peut-être se perdre irrémédiablement l'interprétation et la tradition orthodoxes, conservées par de rares membres de la secte. Si l'on songe qu'il s'agissait de traduire un nombre considérable de textes obscurs, rédigés en des idiomes multiples et d'un abord parfois difficile, on saura le plus grand gré à l'auteur de l'énorme somme de travail qu'il a dépensée pour mettre à la portée de tous ce document sincère et ce témoignage authentique.

PAUL OLTRAMARE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Docteur FÉLIX REGNAULT. — **La genèse des Miracles.** — 1 vol.
in-8° de 323 pages. — Paris, Giard, 1910.

La psycho-pathologie figure incontestablement parmi les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des Religions, et, à cet égard nous ne pouvons mieux faire que de recourir aux spécialistes en la matière. Malheureusement, la plupart d'entre eux qui ont fait des excursions dans le domaine du sentiment religieux, quand ils n'y portent pas des préoccupations d'apologétique au service d'une orthodoxie, sont trop enclins à n'y voir que des manifestations morbides. On se rappelle comment naguère le docteur Binet-Sanglé, marchant sur les traces de M. Jules Soury, voulait nous persuader que Jésus, à l'instar de tous les réformateurs religieux, avait été un fou tout au moins partiel, un maniaque. Voici du moins, un psychiatre compétent qui, sans verser dans ces exagérations et préférant suivre l'exemple de l'illustre Charcot, s'évertue, avec une entière indépendance et une vraie largeur d'esprit, à faire la part de l'hystérie et de la suggestion, sinon dans le sentiment religieux dont il admet la nature normale, du moins dans les miracles et les prodiges que comprend la tradition de toutes les religions historiques.

On est d'accord pour définir le miracle comme une transgression des lois naturelles. La science tout entière est fondée sur l'impossibilité d'un pareil renversement. Sur ce point, constate M. Regnault, « partisans et adversaires du miracle n'arriveront pas à s'entendre. Mais les sceptiques deviendront tolérants, le jour où ayant étudié sans parti pris les miracles qu'ils nient comme absurdes, ils auront compris pourquoi tant d'hommes intelligents y ont cru ». — On ne saurait mieux démontrer l'utilité de toute l'histoire des Religions.

L'auteur, après avoir montré l'action du moral sur le physique, étudie successivement les prodiges qui sont attribués aux sorciers des sauvages, aux héros de la mythologie classique, aux prophètes juifs, à Jésus, aux Apôtres, à Mahomet, aux saints chrétiens et musulmans. Parmi les thaumaturges il distingue ceux qui ont été réellement des déments atteints de folie systématique et ceux qui paraissent avoir été « tout au plus un peu nerveux et sentimentaux ». Ce sont ces derniers qui seuls ont réussi à fonder « quelque chose de grand et de durable en religion ». — Peut-être y a-t-il une exception pour Mahomet qu'il dépeint plus loin comme un hystérique et un névropathe.

M. Frazer et ses émules ont déjà réhabilité la magie en s'évertuant à montrer qu'elle a été, du moins dans l'origine, un succédané ou plutôt un antécédent de la science, de la philosophie, de l'art, de la médecine, de la religion, etc. M. Regnault traite de la même façon la croyance au miracle, en établissant qu'elle n'est pas nécessairement le fait d'une mentalité faible ou malade, mais qu'elle est due « à la nature même de notre cérébralité ». Il partage les prétendus miracles en deux catégories : ceux qui sont une pure création de la faculté mythique, excitée par le sentiment religieux et ceux qui ont pour fondement un fait réel, amplifié ou transfiguré par l'imagination populaire. Il estime même ces derniers beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit d'ordinaire et la majeure partie de son ouvrage est consacrée à le démontrer. Peut-être, dans cette tentative, n'échappe-t-il pas toujours à l'écueil dont sont menacés ceux qui cherchent au fond de toutes les légendes une histoire vraie ou un fait vraisemblable. On sourit aujourd'hui des explications de l'école rationaliste qui au XVIII^e siècle, soutenait que tout dans la Bible *devait être* rationnel. Inutile d'insister sur les accrocs que cette préoccupation infligea à la fois à la raison et aux textes. Le Rationalisme chrétien a pleinement mérité le jugement sévère que M. Maurice Vernes lui appliquait en 1884 dans l'Introduction du premier volume de cette *Revue* : « Il est resté étranger à la sincérité de l'histoire religieuse et l'histoire à son tour doit lui rester étrangère ». M. Regnault condamne en bloc les interprétations d'Eichorn et de Paulus qui s'efforçaient d'harmoniser avec le bon sens les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cependant pour Eichorn la théophanie du Sinaï se réduit à un feu allumé par Moïse sur la montagne pendant un violent orage ; la colonne de fumée, le jour, et de feu, la nuit, qui précédait les Israélites était une simple torche qu'on portait devant la caravane. Or, que nous dit à ce propos M. Regnault ? A l'en croire, la colonne en question n'était autre que le

feu qui, d'après les *Nombres*, devait brûler constamment devant l'Arche : « Dans le désert, explique-t-il, par les temps calmes, la fumée et la flamme s'élèvent verticalement comme des colonnes ». — D'ailleurs, Moïse « élevé par les prêtres égyptiens » connaissait les sciences occultes ; ce qui explique la plupart de ses prodiges. D'après un autre passage des *Nombres*, il se débarrasse un jour de ses adversaires en les faisant consumer par un feu sorti de leurs propres encensoirs. « Moïse », nous dit gravement l'auteur, « connaissait sans doute le maniement de certaines substances explosives ». « Ainsi », ajoute-t-il, « Moïse sort du domaine de la légende..., nous comprenons mieux son « caractère et ses actes ». Je crois bien !

Ce n'est point que je veuille révoquer en doute le fondement ou la portée des explications avancées par M. Regnault. Il est indéniable que de nombreux faits, naguère réputés miraculeux et scientifiquement déclarés impossibles, sont uniquement la version exagérée de phénomènes extraordinaires, aujourd'hui parfaitement admis et même explicables, — par exemple les cas d'hypnotisme mis en lumière par les écoles de Nancy et de la Salpêtrière. — Ce que nous reprochons à l'auteur, c'est de conclure un peu trop vite de la possibilité scientifique du fait à sa réalité historique. Ainsi on s'est gaussé quelque peu de Goguet, parce que, étendant à la mythologie classique les procédés exégétiques du rationalisme chrétien, il faisait, entre autres, d'Hercule, un chef Phénicien ayant fondé des colonies en Espagne. Or M. Regnault, sous prétexte que la psychiatrie moderne a reconnu la vraie nature de certaines particularités attribuées à Hercule, en déduit que « Hercule était épileptique », — ajoutant que sa légende n'est pas invraisemblable. — Ce qu'il fallait dire, c'est que l'imagination des anciens, frappée du caractère merveilleux de certains symptômes aujourd'hui reconnus par la médecine comme caractéristiques de l'épilepsie, en a fait des prodiges, et qu'elle a introduit ces prodiges dans la légende d'Hercule, — que ce personnage mythique ait ou n'ait pas existé. — Dans ces limites, mais dans ces limites seulement, on peut admettre avec l'auteur que « les légendes les plus fausses ont presque toujours pour origine une histoire vraie ».

Une observation analogue doit se formuler à propos des miracles du Christ et des Apôtres que l'auteur analyse minutieusement en suivant le texte du Nouveau Testament. Tous ces prodiges — ou à peu près — lui paraissent entièrement explicables par la science moderne. Mais ceci ne tranche en rien la question de savoir s'ils ont été réellement

accomplis et s'il ne s'agit point de légendes adventices qui, dans l'imagination des générations suivantes, sont venues grossir les récits de la vie du Maître et de ses disciples immédiats.

Quand M. Regnault en arrive aux prodiges de l'époque moderne, il se trouve sur un terrain plus solide. Son chapitre sur les *Miracles de Lourdes* se distingue notamment par des qualités de modération et de bon sens assez rares dans l'espèce. Après avoir fait une critique judicieuse du catalogue des guérisons, il montre quelle est la part de la suggestion dans les cures réellement constatées. Aussi se sépare-t-il nettement de ceux de ses confrères qui regardent toute cette mise en scène comme une imposture et refusent systématiquement de s'en occuper, alors qu'il y a là pour le médecin « un champ incomparable d'observations ». Lui-même en conclut, après avoir fait la part des exagérations et des simulations, que les pratiques psychothérapiques, jusqu'à présent peu employées, le seront un jour autant que les remèdes. « La médecine et la divination » ajoute-t-il même, « actuellement rivales et ennemies, redeviendront, selon l'expression d'Hippocrate, deux sœurs germanes sous le nom de thérapeutique et de psychothérapie ».

Chemin faisant, il touche au problème : Des religions peuvent-elles se maintenir sans miracles ? Jusqu'aujourd'hui, il n'en connaît que deux dans ce cas : le Brahma Somaj, toujours confiné dans l'Inde et le Behaïsme qui, de la Perse, commence à se répandre dans l'Occident. Toutefois, cette dernière admet encore la valeur de l'inspiration prophétique. Quoi qu'il en soit, l'auteur estime qu'il ne faut pas désespérer devant les progrès grandissants de la science : « Le sentiment religieux persistera. Seul le miracle disparaît, croyance désuète qui a fait son temps ». — Le volume écrit en un style sobre et clair, se termine, sur cette conclusion qui cependant n'est, elle aussi, qu'une prophétie.

GOBLET D'ALVIELLA.

ÉDOUARD CHAVANNES. — **Le « T'ai-chan. » Essai de monographie d'un culte chinois.** Appendice : *Le dieu du sol dans la Chine antique.* (*Annales du Musée Guimet*), 1 vol., in 8°, 591 p., une planche hors texte, nombreuses gravures et estampages. — Ernest Leroux, Paris, 1910.

C'est une bonne fortune d'avoir à faire le compte-rendu d'une étude aussi méthodique et aussi nourrie de documents que celle dont M. Chavannes vient d'enrichir la Bibliothèque d'études des *Annales du Musée Guimet*.

La religion chinoise offre au savant un champ de recherches d'une étendue et d'une richesse inouïes. Déjà, d'abondantes moissons y ont été faites et le monumental *Religions system of China*, de M. De Groot semblait laisser peu d'espoir aux glaneurs. Mais, à côté des études d'ensemble, il y a place pour des enquêtes plus modestes, peut-être plus ingrates, mais non moins utiles à la science. Les monographies particulières nous montrent avec plus de détails tel ou tel aspect de la mentalité religieuse et de son évolution à travers les âges; autour d'elles viennent se cristalliser avec un relief saisissant les faits d'ensemble déjà connus; l'ouvrage qui nous occupe prouve surabondamment qu'elles ne jettent pas un jour moins vif sur l'histoire des religions que les biographies des grands hommes sur l'histoire de leur époque.

M. Chavannes a été frappé de l'importance qu'ont toujours eue les montagnes en Chine au point de vue religieux; il a appliqué sa science scrupuleuse à déchiffrer tout ce que l'histoire, l'épigraphie, le folk-lore donnent de renseignements sur le T'ai-chan; puis il a fait lui-même à deux reprises un pèlerinage scientifique aux lieux saints chinois, comme pour mieux comprendre ce que la tradition écrite lui avait déjà révélé, et essayé de saisir, par delà les textes, « ces forces obscures qui entraînent les foules sur la montagne sacrée ».

C'est cette richesse de documentation et cette puissance d'évocation à la lumière des textes qui font la valeur incomparable de l'ouvrage de M. Chavannes, à côté de celui du Père Tschepe : « *Der T'ai chan und seine Kultstätten* », trop exclusivement descriptif.

Le Chapitre Premier : « Le culte du T'ai-chan » nous montre comment, en Chine, les montagnes donnent des puissances naturistes d'importances diverses, des petits génies locaux ou de majestueux souverains.

Le T'ai-chan ou Pic de l'Est occupe, de par ses attributions spéciales, une place prééminente dans le culte actuel et dans l'histoire. Ce n'est pas le Sinaï d'où un dieu courroucé est apparu, fulgurant, pour frapper de terreur une tribu de pasteurs; c'est plus qu'un Olympe majestueux peuplé de dieux célestes et d'immortels; la montagne elle-même est dieu et les dynasties successives lui ont rendu un culte officiel en lui conférant des titres honorifiques plus ou moins pompeux.

La « divinité-montagne » a deux attributions primordiales. Elle est un principe de stabilité mettant obstacle aux tremblements de terre et aux inondations; elle est aussi un principe de fécondité, rassemblant les nuées fertilisantes qui font pousser les moissons.

Comme l'Empereur, par son sage gouvernement, établit l'harmonie et la vertu parmi les hommes, de même le dieu du T'ai-chan, par son influence régulatrice, maintient le bon ordre dans le monde physique.

Au dessus de ces deux hauts dignitaires de rang à peu près égal est le Ciel qui les a investis de leurs fonctions; au-dessous, est le peuple qui attend d'eux sa prospérité. Le T'ai-chan que son élévation rapproche du Ciel est tout désigné pour servir d'intermédiaire entre le souverain des hommes et l'Empereur d'en haut. De nombreuses prières en font foi.

Mais les cinq pics de la Chine participent de ces attributions. Ce qui appartient en propre au T'ai-chan, en tant que Pic de l'Est, c'est de présider à l'Orient, c'est-à-dire à l'origine de toute vie.

Il porte dans son flanc les existences futures et il est aussi le réceptacle où se rendent les vies qui ont pris fin; il préside à la plus ou moins grande durée de l'existence humaine.

De plus, par suite d'une empreinte bouddhique, le culte du T'ai-chan purement naturiste à l'origine, est devenu moral.

Les tribunaux des enfers représentés dans ses temples témoignent de l'idée morale du jugement des âmes qui sont punies ou récompensées dans l'autre monde suivant que leurs actions ont été bonnes ou mauvaises.

Les sacrifices « fong » et « chan » constituaient dans l'antiquité la manifestation la plus solennelle du culte de la montagne sacrée. L'empereur se rendait en grande pompe au sommet du T'ai-chan pour y placer un message au Ciel, puis, sur la colline Chö-cheou, pour y déposer une prière à la Terre. M. Chavannes qui a traduit le Traité sur les sacrifices « fong » et « chan » de Se-Ma-Tsien reprend ici au point de vue critique toute cette question. Pour expliquer les détails du rite de cette cérémonie qui est plutôt une remise de message qu'un sacrifice,

il fait l'hypothèse très vraisemblable que le T'ai-chan et le Chö-cheou jouent le rôle d'intermédiaires entre le souverain des hommes et le Ciel ou la Terre.

Tel était le culte officiel du T'ai-chan. Dans la pratique populaire il se présente sous un autre aspect; le dieu devient plus proche de l'humanité. D'abord le rôle du juge des enfers est dans l'imagination populaire le rôle essentiel.

Puis, d'autres divinités gravitent autour de la divinité principale pour faire du T'ai-chan un véritable panthéon de dieux et de déesses dont on assure le bon vouloir par des pèlerinages ou par des amulettes magiques.

La plus intéressante de ces divinités secondaires est la « Pi-hia-yuan kiun » ou princesse des nuages colorés qui apparaît comme la fille du dieu T'ai-chan. Le dieu se complète par l'adjonction d'une déesse, conséquence fatale de la participation des femmes au culte. — Le chapitre deuxième : « Description du T'ai-chan » est une description « à la chinoise » c'est-à-dire une énumération précise de tout ce qu'on voit sur la montagne en suivant un itinéraire déterminé. Un plan dressé par M. Chavannes d'après les cartes chinoises permet de suivre le texte. De nombreuses photographies atténuent l'inévitable monotonie de cette description. — Le chapitre troisième est la compulsion dans l'ordre chronologique des textes relatifs aux sacrifices « fong » et « chan »; le chapitre quatrième des prières adressées au dieu du T'ai-chan par divers empereurs dans diverses circonstances.

Le chapitre cinquième est un recueil des principaux documents épigraphiques concernant le T'ai-chan.

Les références, les textes et les estampages qui accompagnent les traductions font de ces trois chapitres une mine précieuse de renseignements sur la question.

Dans le chapitre sixième : « Croyances populaires », M. Chavannes demande au folk-lore écrit un supplément d'informations relatives au culte populaire de la montagne sacrée. Il fait un choix des anecdotes les plus caractéristiques se déroulant le plus souvent, moitié dans le monde des vivants, moitié dans le monde des morts. Le T'ai-chan y apparaît surtout comme justicier et comme arbitre de la vie et de la mort. Il étudie aussi des inscriptions taoïstes sur pierre (Tableau des Cinq Pics) et des inscriptions sur miroirs.

Dans les cinq pages de conclusion qui sont la synthèse puissante des faits si méthodiquement réunis et analysés dans le corps de l'ouvrage,

l'auteur nous montre comment l'idée de majesté et de pérennité éveillée dans l'esprit chinois par la vue du T'ai-chan a pour conséquence un état d'âme religieux ; « l'homme éprouve une impression d'écrasement, il se prosterne et adore ». Pour expliquer les phénomènes de la nature, l'homme présuppose l'existence des dieux, non en vertu d'un raisonnement, mais à la suite d'une émotion.

Comment évolue ensuite ce concept de la divinité ? Le T'ai-chan est d'abord une puissance locale qui établit dans une région limitée l'harmonie des forces naturelles ; il est comme le suzerain de la divinité suprême qui est le Ciel et c'est à ce titre d'intermédiaire que l'Empereur a recours à lui.

Vers le commencement de l'ère chrétienne, cette divinité naturiste présidant à l'Orient devient le maître de toute vie et apparaît avec des traits humains comme un haut mandataire dirigeant une administration fort compliquée.

Plus tard sous l'influence bouddhique, il va être le grand justicier chargé du décompte des actions vertueuses et des fautes.

Enfin, par la participation des femmes au culte se développera, à côté du dieu du T'ai-chan, la personnalité de la princesse de l'Aurore.

M. Chavannes ajoute, et cela est d'une vérité philosophique profonde, que « les formes nouvelles des idées se sont stratifiées au-dessus des formes anciennes en les laissant subsister ». Le dieu du T'ai-chan ne s'est pas modifié radicalement au cours des âges, mais sa physionomie s'est enrichie à chaque stade d'un trait nouveau le rendant de plus en plus semblable à l'humanité.

Cette monographie du T'ai-chan paraît aussi définitive que possible. Il est un point seulement sur lequel le folkloriste pourra sans doute apporter des détails nouveaux, c'est le culte populaire actuel du T'ai-chan ; mais cela ne changera rien d'essentiel à ce que M. Chavannes a dit sur l'évolution du concept religieux de cette divinité-montagne.

En forme d'Appendice, et sous le titre : *Le dieu du sol dans la Chine antique*, M. Chavannes reprend, avec quelques développements, un mémoire qui a paru en 1901, dans cette *Revue* (t. XLIII, p. 125-146). En voici l'analyse succincte :

« Le dieu du sol est la divinisation des énergies de la terre ». Il est multiple comme les divisions du territoire. A la base de la hiérarchie apparaissent dès les premiers temps historiques, le « dieu du sol familial » et le « dieu du sol cantonal ». Au-dessus, c'est la série des dieux officiels de l'arrondissement et de la commanderie ; les fonctionnaires

respectifs président au culte. Enfin, viennent les dieux du sol du Fils du Ciel et des seigneurs, avec leur double aspect de protecteurs du peuple et de protecteurs du prince.

L'autel du dieu du sol était un tumulus qui symbolisait tout le sol environnant. Il était élevé à ciel ouvert pour participer de toutes les influences atmosphériques; le dieu du sol d'une dynastie vaincue était recouvert d'un bâtiment, et, par là même réduit à l'impuissance. L'érection d'un nouvel autel marquait la prise de possession du sol; on prenait des mottes de terre au tertre du dieu du sol royal pour accomplir les rites de l'investiture.

Le culte du dieu exigeait aussi la présence d'un arbre; il semble même que, dans la haute antiquité, l'arbre, concentrant en lui les vertus créatrices et nourricières du sol, ait été chose essentielle sur l'autel du dieu, ait été le dieu lui-même.

A partir de l'époque des Han, il ne fut considéré que comme un signal destiné à attirer l'attention des hommes.

En outre de l'arbre et de l'autel, le culte comportait un fût de pierre qui était comme une statue rudimentaire figurant la divinité.

Le dieu du sol avait comme attribut fondamental la protection des récoltes, de la plus haute importance chez un peuple d'agriculteurs. Il avait d'ailleurs comme acolyte dans ce rôle le dieu des moissons.

Mais là ne s'arrêtait pas son influence.

Étant une personnification du principe « yin », il intervenait non seulement dans l'agriculture, mais dans nombre de cas où l'harmonie entre les deux grands principes constitutifs de l'univers était détruite : les éclipses de soleil où l'obscurité triomphe de la lumière, les trop grandes pluies où le principe « yin » est en excès, les sécheresses où il est défaillant.

Dans tous ces cas, il fallait faire des remontrances au dieu, le menacer même et apaiser son irritation par un sacrifice.

Dans les affaires humaines, le dieu du sol n'avait pas des attributions moins importantes que dans les phénomènes naturels. Il présidait à la mort et aux châtiments, et, de ce chef, jouait souvent le rôle de justicier suprême. Comme tel il doit être rapproché du temple ancestral; le dieu du sol est sévère; l'ancêtre est plein de bonté. La Harangue à Kan en fait foi : « Ceux qui observeront mes ordres je les récompenserai devant l'ancêtre; — ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le dieu du sol ».

Tels étaient les antiques dieux du sol et des moissons qui continuent à subsister avec le temple ancestral, témoins des croyances les plus invé-

térées de la race chinoise. Ce culte local et familial n'a pu être éclipsé par le culte d'état du Ciel et de la Terre; il est encore le substratum le plus profond de la pensée religieuse en Chine.

C. BLANCHET.

NAHUM SLOUSCHZ. — **Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères. Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique** (*Archives Marocaines*, t. XIV), in-8°, 412 p. — Paris, Leroux, 1908.

M. S. s'est fait connaître par les missions qu'il a remplies en Afrique pour la préparation de la partie du *Corpus Inscriptionum semiticarum* qui contiendra les inscriptions hébraïques de ces régions. En dehors de ces textes, il a rapporté des campagnes infatigablement poursuivies de la Tripolitaine au Maroc nombre d'observations sur ce qui a trait au judaïsme africain; beaucoup ont été publiées dans son *Voyage d'études juives en Afrique*; d'autres ont formé une *Étude sur l'histoire des Juifs au Maroc* (*Archives Marocaines*, t. IV et VI). Désireux d'obtenir le doctorat ès-lettres, il a cru devoir présenter un ouvrage qui ne fût pas seulement un recueil de faits, mais l'exposé d'idées nouvelles. Ainsi, cette *Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique* n'est pas l'étude sur les sources écrites, archéologiques ou folkloriques, de cette histoire et sur les hypothèses présentées que ce titre semble promettre. Tout au plus, la 2^e partie, intitulée *Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères* s'en rapproche-t-elle en groupant, sur l'établissement des Juifs en Afrique, des données de tout ordre. On trouve réuni à peu près tout ce qu'ont écrit à ce sujet Cahen, Monceaux, Vassel et Basset¹; mais le recueil en est fait sans méthode et sans critique. En laissant de côté ce qui est trop incertain — c'est malheureusement presque tout ce qui est personnel dans l'exposé — on peut le résumer ainsi :

Dès la grande époque de Carthage (vi^e-v^e s.), les Juifs ont pu y essaimer

1) Voir aussi ses intéressants articles dans la *Revue du Monde Musulman* sur les *Juifs de Tripolitaine* et les *Juifs de Crimée*.

ainsi que dans ses colonies africaines, donnant naissance à un groupe d'Hébraeo-Phéniciens ; à la même époque, les Perses ont pu en établir sur la frontière libyque de l'Égypte comme les papyrus d'Éléphantine les montrent installés sur sa frontière nubienne. Mais c'est au temps des Ptolémées seulement, alors qu'ils deviennent si nombreux à Alexandrie et dans le Delta, qu'on possède des notices sur leur établissement dans les ports de Cyrénaïque. Vers cette région, à côté de ceux que la *Diaspora* y a normalement amenés comme dans presque toutes les villes marchandes du monde antique et que la civilisation gréco-romaine a bientôt transformés en Judéo-Hellènes ou Judéo-Romains, chacune des guerres religieuses qui ont dépeuplé la Judée, d'Antiochos Epiphane à Titus, a poussé à s'y établir les Judéens fugitifs plus rebelles aux influences païennes. Qu'ils s'étaient portés en grand nombre vers la Cyrénaïque et la province d'Afrique, la gravité de l'insurrection juive qui y éclata sous Hadrien suffit à l'établir. M. S. incline à croire qu'ils étaient dès lors alliés avec les Berbères que leur propagande religieuse aurait gagnés. Ceux-ci, qu'il considère comme d'origine himyarite¹ et déjà pénétrés dans leur première patrie d'influences juives, se seraient définitivement établis en Afrique à la suite des vides créés par cette guerre de 115-13. Refoulés dans l'intérieur par la même guerre, à plusieurs reprises rejetés dans les montagnes par de nouvelles persécutions, surtout au temps de Justinien, les Juifs auraient fini par y donner naissance à une véritable race mixte, celle des Judéo-Berbères qui auraient dominé dans le Tell et même dans les oasis sahariens au temps de l'invasion arabe². C'est alors que la résistance aux envahisseurs s'incarne dans un personnage à demi-légendaire, la *Cahena*, reine et prophétesse des Djeraoua, la tribu juive qui aurait exercé alors l'hégémonie dans l'Aurès. D'ailleurs, si les Judéo-Berbères furent refoulés vers le Maghreb et les oasis sahariens, la conquête arabe attira une nouvelle émigration de Juifs d'Égypte et de Syrie vers les capitales de l'Afrique musulmane. Par leur contact, s'enrichit et se renforça le fond des tra-

1) On sait que rien n'est plus contesté que cette origine que M. S. considère comme démontrée. Voir en dernier lieu, Mehlis, *Die Berberfrage*, dans l'*Archiv f. Anthropologie*, 1909, n° 4. Quant à leur religion, les lecteurs de la *RHR* ont pu voir combien de points restaient obscurs dans l'article que M. Basset lui a consacré ici-même (t. LXI, p. 291-342).

2) Au lieu de suivre littéralement pour cet épisode le récit de Fournel, M. C. aurait dû tenir compte des critiques de M. Gaudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord* (1909).

ditions hébraïques en Afrique, et, dans tout ce qui y reste chez les Berbères de rites et de légendes, de coutumes et de récits, pour lesquels on peut revendiquer une origine judaïque, il est bien difficile de distinguer à laquelle des immigrations juives leur apport est dû. M. S. n'a pas essayé de résoudre la difficulté; il ne l'a même pas signalée et, des quelques exemples dont il a fait mention, il n'a donné que pour celui constituant l'appendice intitulé *Melqart et Josué* assez de détails pour qu'on puisse chercher à préciser la pensée si confuse de l'auteur. Si je la comprends bien, elle serait la suivante : chez les Samaritains et chez d'autres groupes judéens plus intimement en contact avec l'Arabie, Josué ben Noun joue un rôle de héros solaire qui tient à la fois de Moïse, dont il est une sorte de doublet, et du Messie dont il est une façon de précurseur ; comme héros solaire terrassant les ennemis de son peuple, Josué a pu devenir de bonne heure une sorte de Melqart dans les colonies hébréo-phéniciennes ; comme le nom de Josué se rapporte, comme celui de Jésus, à la racine *yascha'* (sauver) et que *noun* signifie *poisson*, il a pu se produire une confusion de Josué avec Dagon et les autres dieux-poissons palestino-syriens, tandis que sa légende aurait préparé ou influencé celle de Jésus *ichthus*. Il ne serait même pas impossible que la légende de Josué ait été développée dans les communautés judéo-berbères pour y faire comme contre-poids à celle de Jésus.

On aperçoit sans peine l'intérêt des questions que soulève cette partie du livre de M. S., mais aussi leur obscurité, leur complexité. Il est peu d'études où s'imposaient davantage une critique sévère des sources, une méthode rigoureuse dans l'exposé. Il en est peu, malheureusement, où ces qualités fassent plus totalement défaut. Quant à la première partie, les *Hébraeo-Phéniciens*, je préfère n'en pas parler : en outre des mêmes défauts, l'inexpérience de l'auteur en fait d'histoire ancienne de l'Orient s'y manifeste à chaque phrase. Comment un sémitisant peut-il aujourd'hui divaguer à ce point sur Cadmos et sur Melqart, suivre aveuglément Movers en n'y ajoutant que ce qu'il y a de plus incertain dans les ouvrages de Hommel, de l'abbé Bargès ou de M. Ph. Berger ? Il ne serait que trop facile d'aligner des bévues qu'il n'est plus permis de commettre et il serait cruel de parler du style et de la composition de tout l'ouvrage. Nous préférons dire combien nous espérons que M. S. saura réparer le tort que ce livre risque de causer à sa réputation : connaissant comme il doit les connaître et l'Afrique juive et la littérature hébraïque, il lui serait facile, semble-t-il, de nous donner quelque recueil de documents judéo-

africains qui rendrait autrement de services que le tissu d'hypothèses ou surannées ou trop hâtives qu'offre cette *Introduction*¹.

Ad. J.-REINACH.

LE P. M.-J. LAGRANGE. — **Le Messianisme chez les Juifs** (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.), *Études bibliques*. — Paris, Gabalda, 1909, viii et 349 pages, 10 francs.

Ce qui fera pour la plupart des lecteurs le principal intérêt de ce livre, ce sont naturellement les rapports du messianisme juif en général avec cette forme spéciale du messianisme israélite que fut le christianisme naissant.

On pourrait même s'attendre, d'après le titre, à trouver dans l'ouvrage une étude détaillée de ce type capital de messianisme, replacé dans son milieu historique : le P. Lagrange intitule, en effet, son livre « le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) », et non pas seulement « le messianisme juif ».

Cette attente est déçue, du moins à ce qu'il semble au premier abord : l'auteur n'a pas consacré de chapitre au christianisme naissant; il annonce même qu'il a « exclu en principe les enseignements fournis par l'Écriture Sainte ». Mais on ne tarde pas à se convaincre que ce n'est là qu'un procédé de rédaction, le même que le P. Lagrange a appliqué dans ses *Études sur les religions sémitiques*, d'où la religion hébraïque était exclue en principe, mais où le problème des origines de cette religion était constamment visé. Ici, de même, en dépit des apparences, c'est à la question des rapports du christianisme avec le messianisme juif que tout est rapporté; c'est cette préoccupation directrice

1) Le présent compte-rendu était écrit depuis plusieurs mois quand j'ai lu celui de M. Fossey et la polémique qui s'en est suivie (*Revue critique*, 1910, c. r. de Fossey, 14 avril; réponse de Slouschz, lettre de Ph. Berger et réplique de Fossey, 19 mai; lettre de Fossey et deuxième lettre de Berger, 2 juin; deuxième lettre de Fossey, 9 juin). Sans entrer dans cette polémique, je constate le fait pour bien spécifier qu'elle n'a en rien influencé mon jugement. M. Fossey a d'ailleurs, contrairement à ce que j'ai fait, laissé de côté la deuxième thèse de M. Slouschz, la seule qui ait quelque tenue et soit fondée sur un travail de quelque valeur.

qui inspire tout le livre ; et, si l'auteur ne traite jamais à fond et de front la question brûlante, il indique avec une suffisante clarté la solution qu'il lui donne.

Cette solution est fort simple. C'est au fond la solution traditionnelle. Le messianisme de Jésus et des premiers chrétiens ne s'explique pas par les espérances et les croyances du temps. La conception eschatologiste de la prédication de Jésus, soutenue, par exemple, par M. Loisy, est fausse. Jésus n'a pas « pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique » (p. 265).

« Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité, surtout lorsqu'on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie. Le fait de Jésus, c'est la venue personnelle de Dieu dans une manifestation unique de bonté, et c'est l'accomplissement des promesses faites à David. Il est l'être surnaturel de Daniel, mais vraiment fils de l'homme. Il doit régner, comme descendant de David et comme Fils de l'homme, mais après avoir prêché, après avoir souffert, après être mort comme le serviteur de Iahvé. Il est venu pour que le règne de Dieu sur la terre soit reconnu, Dieu étant mieux servi, et plus aimé, mais c'est par lui que le règne de Dieu sur les élus s'établit, puisque c'est par sa mort et par sa grâce que les élus sont admis auprès de Dieu. Ainsi toutes les prophéties de l'Ancien Testament sont réalité et harmonie, et celui qui est le terme des promesses est aussi celui qui ouvre la vie future. Le judaïsme n'a pas su réaliser cette unité ... ; ses aspirations messianiques ne lui ont guère causé à la fin que des déboires » (p. 265).

Où je me trompe fort ou le P. Lagrange a exprimé ici la pensée maîtresse de son livre. Ce qui lui paraît ressortir de l'étude du messianisme juif, ce n'est pas une intelligence plus claire des origines du christianisme replacées dans leur cadre historique, mais la preuve de la vérité de l'enseignement traditionnel de l'Église sur la messianité et la divinité de Jésus, à la fois *contre la conception régnante dans la critique et contre le judaïsme*, et cela principalement par l'argument traditionnel de la réalisation des prophéties. Le livre se termine par un appel aux Juifs à « reconnaître le vrai Messie en Jésus crucifié ».

La partie de la démonstration destinée à réfuter les Juifs relève de la dogmatique et de l'apologétique plutôt que de l'histoire. Nous ne la discuterons pas. Exprimons seulement le regret que, lorsque l'auteur aborde ce sujet, son argumentation, conduite d'ordinaire avec cette

objectivité, cette ouverture d'esprit, ce souci des nuances, cette bonne grâce dans les concessions auxquels nous ont habitués ses précédents ouvrages, prenne parfois un ton acrimonieux et passionné qui surprend sous sa plume.

Parlant des passages du livre d'Esaïe qui traitent du Serviteur de Yahvéh et que le P. Lagrange, avec la tradition ecclésiastique, applique au Messie, il accuse le judaïsme d'avoir « affecté d'ignorer ce texte irritant », bien que « la controverse chrétienne » ait « mis inexorablement le doigt sur cette page » ; « que l'ensemble du texte, écrit-il encore, fût messianique, on ne pouvait le contester sérieusement ». Et il conclut : « rien ne met dans une opposition plus crue (que l'interprétation de ces passages) la simplicité des apôtres et la subtile casuistique des rabbins » (p. 241-242). Dans l'interprétation qui reconnaît dans le Serviteur une personnification d'Israël il voit, non seulement « un contresens général », ce qui est son droit, mais « un moyen d'échapper à l'évidence » du texte (p. 243) ; ce qui constitue une accusation positive de parti pris et de mauvaise foi.

Cette accusation se comprendrait si l'application de ces textes au Messie s'imposait. Mais chacun sait qu'il n'en est rien. Le P. Lagrange admet lui-même que les LXX, le texte masorétique, les auteurs de Daniel et de la Sapience ont vu dans le Serviteur Israël ou les justes en général : il accorde même ailleurs que « rien dans les textes n'indiquait un rapport personnel entre le Serviteur et le Messie » (p. 259). Et il sait fort bien que l'interprétation messianique est repoussée par l'immense majorité des critiques modernes, et qu'un grand nombre d'entre eux, — et parmi eux des hommes peu suspects d'hostilité à la tradition ecclésiastique, comme Dillmann ou Hermann Krüger, — ont admis que le Serviteur désignait Israël. C'est le ton de la controverse confessionnelle, non celui de la sereine discussion scientifique.

Il est on ne peut plus contestable aussi que la figure semblable à un fils d'homme dont parle le livre de Daniel représente dans la pensée de l'écrivain biblique le Messie ; que Jésus ait prétendu réaliser « la venue personnelle de Dieu » qu'avaient annoncée les anciens prophètes ; etc..

Le P. Lagrange, disions-nous, croit pouvoir tirer de son exposé une autre conclusion générale : c'est que l'interprétation eschatologique des enseignements de Jésus est fausse.

Remarquons d'abord qu'il ne peut s'agir d'une véritable démonstration de cette thèse, puisque l'auteur a de prime abord écarté la discussion des textes du Nouveau Testament. Il se borne à des présomptions

rées de l'étude du milieu. Elles se ramènent, si je vois bien, à deux observations principales :

1° Jésus n'a pas pris pour point de départ la foi commune de son peuple en matière eschatologique, parce qu'il n'y avait pas chez les Juifs de son temps de croyance commune sur ces sujets.

Le P. Lagrange semble ici jouer un peu sur les mots. Qu'il n'y eût pas unanimité absolue chez les Juifs en ces matières : cela est évident. Et personne, que je sache, n'a soutenu le contraire. Mais, même en admettant entre les diverses manifestations de la pensée juive les différences, un peu trop tranchées à notre avis, que statue l'auteur, on devra reconnaître qu'il y avait une atmosphère spirituelle commune. On était d'accord, en particulier, pour attendre à brève échéance la fin du « monde » actuel. Il n'y aurait donc de ce chef aucune impossibilité à ce que, comme le dit M. Loisy, Jésus, tout en « épurant la croyance commune des Juifs », en ait « retenu l'idée générale », d'autant plus que le P. Lagrange accorde que « la plupart des idées dont Jésus s'est servi étaient dans l'air » et qu'il les a groupées dans une solution simple et personnelle.

2° Un autre argument du P. Lagrange contre l'interprétation eschatologiste est plus sérieux. L'opinion dominante en Palestine au temps de Jésus était celle des scribes. Or, l'auteur croit pouvoir démontrer que la pensée du pharisaïsme rabbinique n'était pas aussi orientée vers le messianisme que l'admettent la plupart des savants, mais que, dès le début de notre ère, elle se préoccupait beaucoup plus de la Loi, du mérite et de la vie éternelle dans le monde à venir que des « jours du Messie ». Ainsi le « règne de Dieu » n'était pas, chez les rabbins, une notion eschatologique, mais désignait dès le temps de Jésus la domination *actuelle* de Dieu sur l'univers, domination qui sera un jour « manifestée » c'est-à-dire reconnue, acceptée, mais qui est établie dès maintenant (p. 156). Le « monde à venir » était nettement distingué à la fois du temps présent et (ordinairement) des jours du Messie, et ni le mot ni l'idée ne proviennent du messianisme (p. 162-175). L'espérance de la vie future était sans lien avec le messianisme (p. 158 ss.) et, la résurrection, d'après les rabbins des époques les plus anciennes, avait lieu après le règne messianique, non à l'arrivée du Messie ; l'idée d'une résurrection permettant aux morts de participer déjà à la félicité des temps messianiques n'apparaît qu'au II^e siècle de notre ère et ne fut adoptée que sous le coup des nombreuses exécutions de martyrs, en 135 après J.-C. (p. 176-185).

Le tableau ainsi tracé par le P. Lagrange des croyances messianiques des Pharisiens est exact pour la période d'où proviennent *nos* textes rabbiniques, c'est-à-dire pour le II^e siècle après notre ère. Mais convenait-il déjà aux Pharisiens des époques antérieures? Pour le soutenir, il faut établir entre les croyances des rabbins et celles que reflètent les apocalypses une scission contre laquelle l'auteur s'élève lui-même à plusieurs reprises avec raison; parlant de l'apocalyptique il dit : « Ces doctrines sont celles du temps » (p. 51); « elle ne s'est point écartée de l'orthodoxie juive d'une seule ligne » (p. 53); beaucoup des auteurs d'apocalypses devaient être des Pharisiens, voire des docteurs (p. 137). Les apocalypses, — certaines d'entre elles tout au moins —, constituent donc des documents sur les croyances pharisiennes des deux premiers siècles qui précédèrent l'ère chrétienne et de celui qui la suivit. Or, les apocalypses, le P. Lagrange l'a montré avec beaucoup de force, prouvent que ces croyances ont évolué, et que l'on n'est parvenu à la conception qui a prévalu dans le rabbinisme — celle que notre auteur appelle l'eschatologie synthétique, où les « jours du Messie » et le « monde à venir » sont présentés comme deux périodes successives —, qu'après avoir essayé d'autres solutions où la vie éternelle se confondait avec le règne messianique et où le salut individuel coïncidait avec le triomphe national.

En ce qui concerne, en particulier, la vie future, l'auteur a raison, selon moi, de soutenir que l'espérance d'une vie à venir et l'attente du Messie répondent à deux problèmes *logiquement* distincts, celui de la rétribution individuelle et celui de la vengeance nationale. Mais cela n'empêche pas qu'entre elles il y ait eu un lieu *historique* étroit. L'espérance d'une rémunération réservée aux individus dans l'au-delà ne s'est implantée dans le judaïsme qu'en s'attachant, comme une liane encore frêle, au tronc déjà vigoureux de l'attente messianique. C'est pour cela qu'elle s'est produite d'abord sous la forme de la croyance à la résurrection, qui ne s'explique pleinement que comme un moyen pour les justes de participer au règne messianique (Dan. 12, 2-3) : si le problème de la destinée des âmes après la mort avait été examiné à part, on n'aurait apparemment pas abouti à l'idée d'une *période* future où tous les défunts parviendront *ensemble* à leur destinée finale, mais, comme chez les Grecs, à la notion d'un jugement définitif s'exerçant *aussitôt* après chaque décès. Les idées ont subi toute une évolution (influencée de plus par le mazdéisme) avant que l'on parvint à la solution orthodoxe du judaïsme, *qui est un compromis*.

Il n'y a donc pas eu entre le mouvement apocalyptique et l'opinion des rabbins l'opposition que statue parfois le P. Lagrange pour démontrer l'absence d'une croyance commune dans le judaïsme. Et il ne paraît pas non plus que l'opinion dominante — qui était celle des scribes — ait *de tout temps* montré l'indifférence (relative) à l'égard du messianisme proprement dit et la préférence pour une eschatologie plus individualiste et moins nationale que l'on constate au II^e siècle : *c'est avant tout une question de date*. Et le point, malheureusement assez délicat à trancher, serait de savoir à quel moment de l'évolution en étaient, au temps de Jésus, l'opinion des rabbins et celle (plus lente sans doute à se modifier) des couches populaires.

Heureusement, il est assez facile de faire abstraction des conclusions d'apologétique et de critique évangélique que le savant prier du Couvent-Collège de Jérusalem a cru pouvoir tirer de son exposé, et de faire son profit de la masse de faits historiques qu'il a réunis, classés ingénieusement, exposés loyalement avec de nombreuses citations *in extenso* à l'appui. On ne les interprétera pas toujours exactement comme lui; mais on trouvera beaucoup à retenir dans les discussions fines et pénétrantes auxquelles il les soumet.

Voici la disposition générale qu'il a adoptée.

Une première partie traite du messianisme d'après les écrivains hellénistiques, du moins d'après Josèphe et Philon. A propos de Josèphe, l'auteur recherche les traces de « messianisme en action » qu'on peut relever dans l'histoire juive depuis l'insurrection des Maccabées jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus en 70 ap. J.-C.

Deuxième partie : le messianisme d'après les apocalypses apocryphes. L'omission de Daniel, que l'auteur a exclu en vertu de son parti pris de laisser de côté les enseignements de l'Écriture, constitue une lacune grave, que rien ne justifie au point de vue historique. Le P. Lagrange croit pouvoir répartir les autres apocalypses juives en cinq groupes d'après la place qu'y occupe le messianisme :

1^o *eschatologie cosmique temporelle* sans Messie : Hénoc 1-36;

2^o *eschatologie cosmique transcendante*, également sans Messie : Hén. 91-104 ou 105 (sauf l'Apocalypse des Semaines); Hén. 108; 4^e livre des Oracles Sibyllins;

3^o *eschatologie messianique* (c'est-à-dire avec Messie) *historique* : Jubilés; Testaments des XII Patriarches; Apocalypse des Semaines (Hén. 93; 91, 12-17); Vision des Animaux (Hén. 85-90); 3^e livre des Oracles Sibyllins;

4° eschatologie messianique transcendante : Assomption de Moïse ; Parables d'Hénoch ;

5° eschatologie synthétique, statuant un règne temporel et temporaire du Messie, suivi d'un « monde à venir » transcendant et éternel : 5° livre Sibyllin ; 4° livre d'Esdras ; Apocalypse (syriaque) de Baruch ; Apoc. d'Abraham.

La troisième partie est consacrée au messianisme d'après le pharisaïsme rabbinique.

La quatrième, intitulée « le messianisme en action » (il aurait été plus précis de dire : « le messianisme en action depuis 70 », reprend, au point jusqu'où Josèphe avait permis de la suivre, l'histoire des efforts violents du peuple juif pour réaliser ses espérances messianiques. L'auteur la conduit jusqu'à Hadrien (135) et jette même un coup d'œil sur le messianisme juif en Arabie et son influence sur la formation de l'Islam, et sur quelques tentatives de réalisation du messianisme aux **xv^e**, **xvi^e**, **xvii^e** siècles et jusque dans les temps actuels (sionisme).

Il vaudrait la peine de discuter point par point les vues de détail émises par l'auteur au cours de cet abondant exposé, et qu'il n'a, on le voit, adoptées qu'après un examen mûri et personnel des faits. Mais il y faudrait un volume. Bornons-nous à énumérer les solutions qu'il a cru devoir donner aux principaux problèmes historiques qu'il rencontrait sur sa route.

Il n'y a pas eu, selon lui, de messianisme en action avant l'ère chrétienne. La première trace sûre d'une influence de l'attente messianique sur les faits est le complot que les Pharisiens tramèrent sous Hérode (6 ou 7 avant J.-C.).

Dans l'eschatologie de Philon, l'auteur est frappé surtout de ce que le philosophe a conservé du messianisme juif.

Il trouve exagérée l'importance qu'on attache aujourd'hui aux apocalypses apocryphes. Il ne paraît pas admettre que les espérances juives aient subi bien profondément l'influence des idées babyloniennes, grecques ou mazdéennes.

Il place la composition de Hénoch 1-36 avant Antiochus Épiphanes, celle de Hén. 91-105 (sauf l'Apocalypse des Semaines) entre 50 avant J.-C. et 50 après, celle de la Vision des Animaux et des Testaments des XII Patriarches sous Jean Hyrcan. Il ne croit pas que l'auteur de ce dernier écrit ait, comme l'a soutenu M. Charles, prétendu substituer l'attente d'un Messie, fils de Lévi, à la croyance traditionnelle en un Messie, fils de David. Il admet dans les Testaments des interpolations chré-

tiennes beaucoup plus considérables que ne l'avaient fait MM. Charles et Bousset.

Il fait dater l'« Apocalypse des Semaines » des « premiers temps macchabéens »; ce qui paraît peu croyable : cette apocalypse représente un point de vue déjà évolué : elle aurait sa place dans ce que le P. Lagrange appelle « l'eschatologie synthétique ».

Il est bien douteux aussi que les Paraboles soient postérieures à l'an 40, comme le veut notre critique. Les passages sur le Fils de l'Homme sont peut-être, d'après lui, des interpolations chrétiennes ou antichrétiennes (p. 89). La figure transcendante de l'Élu était destinée à *remplacer* celle du Messie; « il n'y a aucune trace de fusion » (p. 95).

A propos du 4^e livre d'Esdras notons une remarque fine et ingénieuse. Le Messie, dans cette apocalypse, ne vient pas, comme l'Élu des Paraboles, d'auprès de Dieu. « Il monte avec la mer, et aucun texte ne le fait descendre *sur* les nuées; il monte *avec* elles, comme il arrive toujours en Palestine, où les nuages viennent du côté de la mer, poussés par le vent d'ouest » (p. 106). Le P. Lagrange applique-t-il aussi cette interprétation à Daniel, 7, 13?

L'auteur tient pour l'antériorité du 4^e livre d'Esdras sur l'Apocalypse de Baruch.

Dans la partie de l'ouvrage consacrée au « messianisme d'après le pharisaïsme rabbinique », le P. Lagrange (nous l'avons signalé) s'attache à mettre en opposition l'eschatologie plus morale et plus individualiste des rabbins avec les rêveries messianiques des apocalypses.

Sur la figure du Messie, par exemple, l'apocalyptique, d'après notre auteur, diffère notablement du rabbinisme. L'apocalyptique « a mieux rendu les divers éléments » de la tradition de l'Ancien Testament, « dans un esprit beaucoup plus élevé et beaucoup plus ouvert » (p. 259), sauf que l'action qu'elle attribue au Messie « n'est presque pas religieuse » (p. 133). Tandis que le rabbinisme a développé à peu près exclusivement le côté humain et national de cette figure (p. 262), ne lui reconnaissant qu'une préexistence idéale. Le P. Lagrange repousse, assez mollement du reste, cette idée, qui paraît la plus naturelle, que sur ce point aussi la conception adoptée par l'orthodoxie rabbinique est la résultante d'une évolution (p. 263).

L'auteur a étudié soigneusement les origines de la croyance juive en un Messie souffrant, en s'efforçant de classer les textes par ordre de date. Il reconnaît loyalement qu'il n'y a « aucun indice assuré, pour les deux premiers siècles, des souffrances du Messie » (p. 245), et que

nulle part il n'est prêté aux maux endurés par le Christ un caractère expiatoire, si ce n'est dans quelques textes du moyen âge influencés probablement par la pensée chrétienne.

De ce Messie souffrant il distingue absolument, et avec raison, le Messie, fils de Joseph, qui apparaît à la fin du 1^{er} siècle, et dont la figure a été, selon lui, tirée de Gen. 49 et de Deut. 33; on lui aurait ensuite appliqué les traits du Messie guerrier, puis Zach. 12.

Deux chapitres fort intéressants et très mesurés dans leurs conclusions sont consacrés par le P. Lagrange à « l'attitude du judaïsme envers les Gentils » (p. 267-287) et à celle « du rabbinisme envers le christianisme » (p. 288-300) L'auteur estime que le judaïsme rabbinique, après avoir fait, au 1^{er} et au 11^e siècles, une active propagande, manifesta, à partir du 111^e siècle, une méfiance croissante à l'égard des recrues qui lui venaient du monde païen. Il tient que ces recrues étaient partagées en deux classes, les prosélytes (circoncis) et les « craignant Dieu », ceux-ci n'ayant point de part au siècle à venir. Les conversions de païens seront, du reste, refusées aux temps messianiques, parce qu'elles seront trop suspectes d'être intéressées. Le terme, si discuté, de *minim* désigne, d'après notre auteur, en général les judéo-chrétiens, mais aussi quelquefois des païens, des sadducéens ou autres hérétiques, ou bien les chrétiens en général. Vis-à-vis de l'Église, « le judaïsme a adopté une solution radicale... Il l'a simplement ignorée » (p. 298).

La grande révolte des Juifs sous Hadrien (135) n'a été causée, selon le P. Lagrange, ni par une autorisation de reconstruire le temple qu'aurait accordée l'empereur (Schlatter), ni par des ordres qu'il aurait donnés pour bâtir à Jérusalem un temple à Jupiter et pour interdire la circoncision (Schürer), mais par l'exaltation messianique de la population juive et par de menues tracasseries impatiemment supportées par ce peuple qui se croyait appelé à l'empire du monde. Les auteurs responsables de cette désastreuse révolte ne sont pas les rabbins (Schlatter), mais Bar Kokéba.

Ces indications sommaires auront suffi à montrer l'importance de l'ouvrage que nous analysons. Quiconque voudra connaître l'atmosphère dans laquelle s'est formé et développé le messianisme chrétien devra se garder de le négliger.

Adolphe Lods.

GUSTAV HÖLSCHER. — **Sanhedrin und Makkot. Die Mischna-tractate « Sanhedrin » und « Makkot » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen** (*Ausgewählte Mischna-tractate in deutscher Uebersetzung* herausgegeben von Paul Fiebig, 6). — Tübingen, Mohr, 1910, in-8° de 143 pages.

Nous avons déjà parlé ici même de quelques-uns des fascicules de la traduction de la Mischna qui ont paru sous la direction de M. Paul Fiebig. Le présent fascicule, qui est dû à M. Hölscher et s'occupe des traités relatifs à l'organisation judiciaire et aux pénalités, est certainement un des meilleurs. L'auteur est resté sur le terrain strictement scientifique, et s'il fait des comparaisons entre la Mischna et le Nouveau Testament, c'est pour éclaircir l'un par l'autre et non pour faire de l'apologétique déplacée. Même dans la question délicate du procès de Jésus, M. Hölscher se borne à conclure que le récit des Évangiles n'a aucun rapport avec la législation criminelle juive telle qu'elle est exposée dans le traité de Sanhedrin.

La traduction du traité est précédée d'une préface où l'auteur indique les textes qu'il a utilisés et d'une introduction où sont étudiées différentes questions littéraires et historiques. Tout d'abord, M. Hölscher expose comment s'est formé le traité *Sanhedrin*, dont le fond primitif est emprunté à la Mischna de Rabbi Méir, célèbre docteur du 11^e siècle. Puis il étudie l'organisation judiciaire chez les Juifs depuis les temps bibliques jusqu'au temps de la rédaction de la Mischna etc. Ensuite il recherche dans quelle mesure la législation est conforme à la réalité des faits. Si la Mischna de R. Méir renferme des données historiques, les parties plus tardives du traité de Sanhedrin sont très souvent de la pure théorie. Enfin l'auteur montre quels sont les points sur lesquels on peut comparer utilement la Mischna et les Évangiles.

La traduction, dans laquelle M. Hölscher a distingué les diverses couches du texte au moyen de caractères différents, nous a paru très exacte, et elle est accompagnée de notes substantielles, qui indiquent l'origine biblique des prescriptions du Talmud, expliquent les mots difficiles, donnent quelques détails sur les rabbins qui sont cités dans la Mischna, etc.

En résumé, le travail de M. Hölscher nous paraît mériter beaucoup

d'éloges, et c'est à peine si nous trouvons quelques petites critiques à faire sur la vocalisation et l'explication de quelques mots hébreux. P. 9. Il faudrait écrire *waādār* au lieu de *weādār*. D'ailleurs, ce nom du treizième mois doit être tout à fait moderne, et l'emploi de la conjonction *vāv* pour indiquer un *second* Adar est très singulier. On pourrait y comparer peut-être un terme judéo-alsacien dont on se sert pour désigner un homme très malin : c'est *feikhokhom*, qui est l'hébreu וְחֹכֶם. Le véritable nom du treizième mois est אָדָר שֵׁנִי « deuxième Adar ». — P. 97, mettre *kelāl* pour *kelal*. — P. 108, mettre *kethavé* pour *kithvé*. — P. 110, *reschoût* pour *ráschout*. — P. 140, חֵזֶן ne vient pas du verbe חָזָה « voir », mais d'une racine חָזַן, qui se retrouve en arabe et qui veut dire emmagasiner (le mot magasin vient lui-même de *makhzin*, qui est tiré de la même racine). Le *hazan* était à l'origine celui qui gardait les objets du culte. Un verbe חָזַן aurait donné חֵזֶן et non חָזֶן comme חֵלֶן donne *תלין*.

MAYER LAMBERT.

II. WEINEL. — **Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt?**
Tübingen, Mohr, 1910, petit in-8°, 111 p., 1 Mk 60.

Le portrait que les théologiens du protestantisme libéral allemand tracent de Jésus est-il ou non ressemblant? Avant de répondre directement à cette question, M. Weinel porte l'offensive sur le terrain des adversaires. Il rappelle qu'on est allé, en ces dernières années, jusqu'à nier l'existence du prophète nazaréen. Pour justifier un tel paradoxe, Kalthoff ne découvrirait qu'allégories dans l'histoire évangélique, — retrouvant, par exemple, Pline le jeune dans Pilate et Poppée dans l'hémorroïsse des Synoptiques, — Jensen faisait appel au panbabylonisme le plus intempérant, J.-M. Robertson se mettait en quête de Christs païens, le mathématicien américain W.-B. Smith, confondant hardiment les dates et les noms, inventait un Jésus nasoréen, dieu préchrétien sauveur et protecteur, enfin Arthur Drews poussait assez loin l'art des rapprochements imprévus pour nous présenter identifiés au Christ les personnages de la série : Pierre, Protée, Atlas, Janus, Mithra.

D'après quelle méthode s'élaborent ces chefs d'œuvre de la fantaisie? Ignorez le fond du sujet à traiter, répond M. Weinel, n'en connaissez

que de tout petits côtés¹, laissez-leur prendre à vos yeux une importance exagérée, généralisez hardiment, écartez cavalièrement les témoignages qui vous gênent : vous pourrez alors marcher avec succès sur les traces de W. B. Smith et d'Arthur Drews.

Wrede, en discréditant Marc plus que de raison, Wellhausen, en dépréciant outre mesure le recueil dit des Logia, qu'il imagine postérieur au second évangile, auraient, d'après M. Weinel, rendu moins impossibles ces folles négations de l'existence de Jésus. Il est vrai, mais qu'il y a loin, même lorsqu'il se trompe, du puissant Wellhausen, qu'il y a loin du systématique, mais pénétrant et utile Wrede, à W. B. Smith et à Arthur Drews !

M. Weinel n'examine pas seulement les fautes ou bévues des autres. Il fait son examen de conscience et celui des siens. Si des livres comme ceux de W. B. Smith et Drews ont pu se produire, n'est-ce point que les exégètes du protestantisme libéral allemand n'ont pas toujours exposé les résultats de leurs travaux avec assez de clarté, ni leurs méthodes avec assez de précision ?

Au reproche de déterminer arbitrairement ce qui constitue l'essence du christianisme, M. W. répond que si l'on a péché, ç'a été presque exclusivement par l'abus des formules vagues. Au lieu de dire du christianisme essentiel : c'est un judaïsme simplifié, rendu plus intérieur, plus spirituel, la religion au sens le plus parfait, la plus haute expression de l'individualisme, l'éthique dans ce qu'elle a de plus profond, il aurait fallu dégager la véritable caractéristique de la religion nouvelle, qui consiste, d'après l'auteur, à être la religion éthique du salut, *die sittliche Erloesungsreligion* (p. 39), c'est-à-dire la religion du salut dans l'amour et la pureté, en entendant par ce dernier mot la pureté sexuelle, l'absence de l'envie et la loyauté (p. 47).

Je ne sais pas si les formules proposées par M. Weinel rallieront tous les suffrages. Où l'on peut le louer sans réserve, c'est quand il demande qu'on fasse effort pour préciser l'originalité du christianisme et d'abord celle de Jésus, car « l'essentiel », ici, dit-il avec une juste insistance, ce n'est point ce qui agréé davantage aux tenants de tel ou tel système, mais ce qui est le plus « original » (p. 38).

L'originalité de Jésus ne se laissera pas, je le crains, facilement saisir. Peut-être reconnaîtra-t-on qu'elle ne consiste pas précisément dans l'apport d'un élément religieux nouveau, mais plutôt dans le cumul, en

1) V. g. pour W. B. Smith, le texte des Actes xviii, 25.

un même héritage, des plus précieux legs de la piété juive : religion éthique d'Amos, sans autant de détachement, il est vrai, à l'égard des rites, religion de tendresse et de pardon d'Osée et d'Ézéchiël, esprit de charité du Deutéronome, universalisme du Deutéro-Isaïe, mais toutefois bien moins exprès, piété des Psalmistes. Pourquoi les préoccupations eschatologiques ont-elles si lourdement influé sur l'éthique prêchée par le Christ ? Il faut bien songer au mariage, pratiquer l'épargne et la prévoyance, résister à l'injustice, dans une société organisée en vue de durer. M. Weinel est forcé de reconnaître un contraste entre ce qu'il appelle la morale chrétienne actuelle et la morale de Jésus. Il ne veut plus qu'on élimine ou qu'on exorcise les textes où s'accuse cette opposition (p. 50-52).

Une exécution méritée des livres publiés récemment sur la non existence de Jésus (p. 3-6, 87-111), d'excellents conseils à l'adresse de certains théologiens du protestantisme libéral allemand qui ne se sont pas toujours placés sur le terrain de l'histoire avec assez de résolution ou de netteté, voilà, en définitive, ce qui donne à la brochure de M. Weinel son principal intérêt. C'est donc plus et mieux qu'un simple plaidoyer *pro domo*.

F. NICOLARDOT.

A. HUCK. — **Synopse der drei ersten Evangelien, Vierte durchgesehene und verbesserte Auflage**, Tübingen, J.-C. B. Mohr (P. Siebeck), 1910, 1 vol. in-8° de xxxvii-223 p. Px. br. 4 m. 40, rel. 5 m. 40.

Il est impossible de comprendre une étude quelconque sur le problème synoptique si l'on n'a pas en main une bonne synopse. Il est encore plus impossible de poursuivre, sans cet instrument de travail, des études personnelles de critique évangélique. Aussi faut-il considérer l'établissement d'une bonne synopse comme une condition préliminaire de la solution du problème évangélique. Il peut sembler, au premier coup d'œil, que la tâche soit aisée et qu'il s'agisse seulement de résoudre un problème typographique pour donner à l'impression parallèle des trois premiers évangiles la disposition la plus commode. Il n'en est pas ainsi en réalité et cela est aisé à comprendre. Quelle que soit l'affinité qu'il y a entre nos trois premiers évangiles, ils ne sont pas absolument parallèles. Les différences qui existent entre eux ne con-

sistent pas seulement dans le fait qu'ils ne reproduisent pas tous les mêmes récits et que ceux qui leur sont communs contiennent un certain nombre de variantes plus ou moins importantes, mais encore en ceci qu'ils ne disposent pas toujours ces récits exactement dans le même ordre. Si donc on voulait, dans une synopse, ne donner qu'une seule fois chacun des récits des évangiles, on serait obligé de démembrer les trois évangiles comme l'a fait Tischendorf, ou au moins deux d'entre eux comme l'a fait Huck dans les deux premières éditions de son œuvre. L'inconvénient de ce système n'a pas besoin d'être longuement démontré. Prendre le texte de Marc comme base c'est créer un instrument de travail excellent s'il s'agit d'étudier le récit de Marc, mais très médiocre pour l'étude des deux autres évangiles puisqu'il n'est plus possible d'y reconnaître leur disposition organique. Pour ne donner qu'un exemple, comment saisir l'originalité du récit que Luc donne du dernier repas de Jésus si l'on imprime, comme Huck l'a fait dans ses deux premières éditions, *Luc 22, 18* après *Luc 22, 20* ?

A la suite des travaux de MM. Joh. Weiss et Wrede qui ont montré que l'évangile de Marc n'était pas aussi absolument primitif qu'on le pensait, M. Huck, à partir de sa troisième édition (1906), a renoncé à mettre le plan de Marc à la base de sa synopse. Il s'est proposé de respecter la disposition naturelle de chacun des trois évangiles. Il y est parvenu en adoptant un système aussi heureux qu'original. L'ordre de chaque évangile étant respecté, lorsqu'une péricope a, dans les deux autres évangiles, des parallèles qui n'occupent pas la même place, ces parallèles disjoints de leurs contextes sont donnés en petits caractères et naturellement reproduits en caractères ordinaires là où ils sont vraiment à leur place. La synopse de M. Huck peut aussi bien servir à la comparaison détaillée des formes de chaque péricope qu'à l'étude du plan de chacun des trois évangiles.

Le texte adopté par M. Huck est celui de Tischendorf; on le lui a reproché et il faut reconnaître que ce texte n'est pas le meilleur qu'on puisse concevoir en l'état actuel de la critique du texte; toutefois il nous semble que tant que l'édition de von Soden n'a pas paru, il est peut-être prématuré de tenter une revision du texte des Synoptiques. D'ailleurs, en matière scientifique, quel que soit le texte donné, il est indispensable qu'il soit contrôlé et M. Huck fournit à ses lecteurs le moyen de le faire par l'appareil critique qu'il imprime au bas de ses pages. Ses notes donnent en outre l'indication des doubles, des passages parallèles du quatrième évangile et le texte des passages des évangiles

apocryphes et des Agrapha qu'il y a lieu de rapprocher des Synoptiques. L'indication des parallèles johanniques nous paraît appeler une observation. Tischendorf avait essayé de donner une synopse des quatre évangiles, c'était là une entreprise absolument chimérique et qui partait d'un point de vue faux; cependant, il y a lieu de se demander si une synopse des trois premiers évangiles ne devrait pas donner le texte des passages du quatrième qui sont réellement parallèles à des récits synoptiques. Nous sommes, pour notre part, convaincu que la comparaison entre ces récits et leurs équivalents synoptiques n'est pas importante seulement pour l'étude de la tradition johannique mais aussi pour celle de la tradition synoptique elle-même, aussi souhaitons-nous que, dans sa prochaine édition, M. Huck suive l'exemple qu'il a lui-même donné dans sa synopse allemande (1908) et mette, au moins en note, le texte des parallèles johanniques.

La valeur pratique du travail de M. Huck est encore augmentée par une bonne introduction sur l'histoire du texte, sur les témoignages anciens relatifs à la composition des évangiles et enfin sur les Agrapha et les Apocryphes.

Maurice GOGUEL.

HANS LIETZMANN. — **Die Briefe des Apostels Paulus, I.** Die vier Hauptbriefe (*Handbuch zum Neuen Testament herausgegeben von Hans Lietzmann*, III, 1). — Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910, 1 vol. in-8° de xi-264 pages. Prix br. 5 m. 30, relié 7 m.

L'Allemagne savante a produit au XIX^e siècle un grand nombre de Commentaires du Nouveau-Testament. Parmi les plus répandus, il faut citer ceux de Meyer et de Holtzmann. Le premier a été publié au milieu du siècle, et les divers volumes en ont été révisés, rajeunis et souvent complètement renouvelés par des hommes comme MM. Bernhard Weiss, Johannes Weiss, H. H. Wendt, Heinrici, Von Dobschütz, Bousset, etc. Le *Hand-Commentar* de Holtzmann a paru il y a une vingtaine d'années. Holtzmann a eu comme collaborateurs Lipsius, Schmiedel et von Soden et pour un volume de la troisième édition W. Bauer. Le commentaire de Meyer avait, à l'origine, une tendance conservatrice; les rééditions successives en ont fait peu à peu une œuvre plus indépendante. Le *Hand-Commentar* a eu dès sa première apparition le caractère scientifique que garantit le nom même de Holtzmann.

A côté de ces deux monuments exégétiques du xix^e siècle, le xx^e siècle peut citer déjà deux entreprises similaires, celles de MM. Zahn et Lietzmann. Le commentaire de M. Zahn et de ses collaborateurs (dont une dizaine de volumes ont déjà paru) est une œuvre compacte et lourde. Sa tendance encore plus conservatrice que celle du vieux Meyer est celle de l'école exégétique de Hoffmann d'Erlangen. Tout différent est le caractère du Commentaire de M. Lietzmann dont nous présentons aux lecteurs de la Revue le premier volume paru, celui qui est consacré aux grandes épîtres pauliniennes. Le commentaire de M. Lietzmann fait partie d'une entreprise nouvelle dont on est en droit d'attendre beaucoup pour le progrès des études relatives au Nouveau-Testament.

M. Hans Lietzmann, le professeur bien connu d'Iéna a groupé autour de lui une élite de collaborateurs : MM. Gressmann, Klostermann, Niebergall, Rademacher, Wendland auxquels sont venus plus tard se joindre MM. Dibelius, Heitmüller, Preuschen, Schlosser, et Windisch. La plupart de ces noms sont déjà connus de nos lecteurs, ils garantissent à la fois le caractère scientifique et le succès de l'entreprise. L'ambition de M. H. Lietzmann et de ses collaborateurs est de réunir en un très petit nombre de volumes qui portent le titre commun de *Handbuch zum Neuen Testament* tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour avoir une intelligence historique complète du Nouveau-Testament. Par intelligence historique, il faut entendre que M. Lietzmann et ses collaborateurs ne se proposent pas seulement de faire comprendre le sens des textes mais qu'ils s'efforcent de faire saisir la relation organique qu'il y a entre le Nouveau-Testament et le monde où il est né.

Le plan du *Handbuch* est ainsi conçu : Le premier volume comprendra une grammaire grecque du Nouveau Testament de M. Rademacher et deux études de M. P. Wendland, l'une (déjà parue) sur la culture gréco-romaine et l'autre sur les formes littéraires du christianisme ancien (*Die urchristlichen Literaturformen*). Les volumes II, III et IV seront consacrés au commentaire; le dernier volume (déjà paru), à l'explication pratique.

Ce plan est parfaitement conçu et appelle seulement deux observations : la première c'est que, s'il est tout à fait légitime de consacrer une étude particulière à la culture gréco-romaine, il semble qu'il aurait fallu en consacrer aussi une au milieu juif. Le manque d'équilibre qui résulte de l'absence de cette étude s'explique, s'il ne se légitime pas, par le fait qu'il existe d'excellents ouvrages sur le milieu juif tandis qu'il n'y en a pas sur le milieu gréco-romain. La seconde observation

qu'appelle le plan de M. Lietzmann est relative au dernier volume; ce n'est pas le lieu de la développer ici.

Le commentaire de M. Lietzmann sur les quatre grandes épîtres pauliniennes est rédigé sous une forme si brève et si élégante qu'on peut en faire une lecture suivie. M. Lietzmann ne s'est pas attaché à citer les opinions de tous les commentateurs, il n'a pas non plus pris à cœur de discuter tout le détail des questions exégétiques. Son commentaire est allégé par le fait qu'il lui a joint une traduction. Bien des questions sont ainsi tacitement posées et résolues. Dans le commentaire M. Lietzmann s'est attaché avant tout à mettre en lumière, tant au point de vue du fond qu'à celui de la forme, les points de contact qu'il y a entre le texte de Paul et la littérature grecque. C'est ainsi qu'il montre — et c'est la partie la plus originale et la plus neuve de son livre — que la manière dont Paul raisonne, pose des questions, argumente, conclut, résout les objections qu'il a lui-même suggérées, répond exactement aux méthodes dialectiques en usage chez les Stoïciens. Pour les idées mêmes le contact n'est pas moins frappant. Pour ne citer qu'un exemple, M. Lietzmann établit par une foule de textes que la manière dont Paul conçoit la nature, notamment au début de l'épître aux Romains, répond exactement à la pensée stoïcienne.

La lecture du commentaire de M. Lietzmann laisse l'impression très nette que le paulinisme ne peut pas être complètement expliqué en dehors de l'hellénisme. M. Lietzmann aurait-il atteint ce seul résultat que son commentaire serait déjà fort utile.

Dans le détail, il va sans dire que tout en reconnaissant la mesure, la finesse, la tact exégétique de M. Lietzmann, on ne peut être sur tous les points d'accord avec lui.

A propos de *II Corinthiens*, 7, 12, M. Lietzmann estime que l'ἀδικήσας dont il est question dans la seconde épître n'est pas l'incestueux auquel il est fait allusion dans la première. Ses raisons ne nous paraissent pas absolument décisives et il nous semble bien que la question qui est débattue entre Paul et l'église de Corinthe au moment de la seconde épître, si elle n'est pas identique à celle qui provoque l'intervention de Paul au moment de la première épître, en est au moins le développement.

Dans *I Cor.* 11, 23, M. Lietzmann explique les mots παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου en disant que Paul fait bloc de tout ce qu'il sait du Christ et qu'il attribue tout cela à la même source que son expérience fondamentale du Christ, c'est-à-dire à l'intervention du Christ sur le chemin de

Damas. Cette interprétation nous paraît bien peu vraisemblable. Paul, au début de l'épître aux Galates, définit avec trop de précision les relations qu'il a eues après sa conversion avec des membres de l'église de Jérusalem pour qu'on puisse lui attribuer une confusion aussi grave et admettre qu'il a pu croire tenir du Christ ce qu'il tenait de la tradition.

Nous aurions aussi quelque peine à suivre M. Lietzmann quand, du passage *II Cor. 12, 17*, il tire la conclusion que Paul était hystérique.

Il nous semble aussi que les raisons données par M. Lietzmann pour maintenir l'unité de la seconde épître aux Corinthiens sont bien insuffisantes. « Pour expliquer le passage du chapitre 9 au chapitre 10, dit-il, c'est assez pour moi d'une nuit d'insomnie ». Si entre les deux parties de la lettre il y avait seulement une différence entre l'appréciation de la situation, l'explication suffirait, mais il y a plus que cela, ce sont deux situations différentes que l'on aperçoit derrière les chapitres 1-9 et 10-13. Et il ne faut pas oublier non plus que l'explication que l'on donne du rapport des deux parties de l'épître doit aussi rendre compte de l'étrange manière dont il est parlé de la collecte aux chapitres 8 et 9. Ici il y a plus qu'une nuit d'insomnie : on a l'impression que quelque grave désordre s'est glissé dans le texte.

La dernière observation que nous venons de présenter nous fournit l'occasion de signaler ce qui est à nos yeux le principal et presque le seul défaut du commentaire de M. Lietzmann. C'est l'absence d'une introduction. Certains commentateurs ont sans doute abusé en mettant au début de leurs livres des introductions trop détaillées où les résultats du travail exégétique sont exposés à l'avance, ce qui amène fatalement des répétitions. La réaction de M. Lietzmann, légitime peut-être en principe, est excessive. Son livre gagnerait en clarté et serait d'un usage plus facile si le lecteur, pour se rendre compte de la manière dont M. Lietzmann conçoit les relations de Paul avec l'église de Corinthe pouvait lire une ou deux pages d'introduction au lieu d'être obligé de rechercher tous les passages où il peut être fait allusion à des lettres ou à des voyages.

Les observations que nous avons présentées ne prétendent ôter rien de sa valeur au commentaire de M. Lietzmann. C'est une œuvre originale, féconde et vraiment utile. On ne peut que souhaiter voir rapidement s'achever le *Handbuch zum Neuen Testament* dont il fait partie.

Maurice GOGUEL.

JOACHIM MERLANT. — Sénancour (1770-1846)... sa vie, son œuvre, son influence. Documents inconnus ou inédits. — P. Fischbacher, 1907, in-8° de 346 pp., index.

Dans ce livre remarquable, avec lequel nous sommes fort en retard, M. Joachim Merlant fournit un exemple, je dirais presque un modèle, de ces biographies psychologiques vers lesquelles il faut attirer le plus possible les jeunes travailleurs, car c'est par des études de ce genre que, — tout en faisant œuvre utile, œuvre historique, — ils peuvent donner leur propre mesure d'intelligence critique, de pénétration et de rigueur dans l'analyse, de compréhension et de largeur dans la reconstitution et la synthèse. Ces qualités, qui souvent s'excluent, M. Merlant les réunit et les développe avec aisance. Il a tenu, à cet égard, toutes les promesses que donnait son histoire, discutée, mais fort originale, du « Roman personnel de Rousseau à Fromentin ». Il n'est pas excessif de dire que, parmi les écrivains d'aujourd'hui, en qui se continue l'esprit de Sainte-Beuve, l'alliance d'une objectivité respectueuse des réalités du passé, et d'un subjectivisme hardi quand il le faut et intelligemment constructeur, M. Merlant est un des plus solides en sa méthode, comme un des plus artistes en sa forme. Il me permettra ce dernier éloge. L'histoire psychologique souffre difficilement la lourdeur. Pourvu qu'elle se garde de l'afféterie à laquelle parfois invitent la recherche du « fin du fin » ou l'abus du discernement, et ce que Sénancour appelle la clairvoyance « à percevoir les rapports indéterminés », il lui est très permis, il lui est même recommandé de raconter les intimités des âmes disparues avec une élégance, c'est-à-dire un choix de traits et d'expressions qui rende le portrait plus vivant, donc plus exact.

Bien que M. Merlant ne néglige pas, dans l'étude de ce curieux et touffu Sénancour, ses idées politiques et sociales (ch. V), ni ses idées littéraires (ch. VI), c'est à ses idées religieuses qu'il s'attache le plus (chapitres II, III et IV).

Dans la biographie suivie de Sénancour par laquelle débute son ouvrage, il marque le point de départ de ce jeune bourgeois, né dans une famille religieuse assez troublée et tourmentée. Au foyer de ce père et de cette mère qui, « tous deux avaient la nostalgie du cloître, » il connut dans son âme d'enfant, déjà douloureuse et inquiète, « toutes les amertumes, dit M. Merlant, que peuvent répandre sur la vie le dogmatisme religieux, le

goût de la mortification, la méfiance à l'égard des facultés expansives ». (P. 6). « Il devait en conserver une rancune tenace », et par là s'explique, en partie au moins, l'emportement anti-religieux qui, durant les trente premières années de son existence, mit une espèce d'unité dans ses diverses tendances : le stoïcisme (p. 55), l'épicurisme ou tout au moins le retour à la nature (p. 61), le scepticisme épicurien (p. 77). Mais l'empreinte primitive, l'empreinte physiologique était religieuse. Il était destiné à « revenir ». M. J. Merlant montre l'étape intermédiaire : une sorte de mysticisme naturaliste, où le pessimisme hindou collabore avec le romantisme allemand, et qui est surtout de poésie et d'art, mais aussi de vie intérieure (ch. III).

C'est vers 1809 que M. Merlant place la date de l'évolution. Je ne sais si je dirais aussi précisément que lui, qu'à cette date « la personnalité définitive de Sénancour s'était organisée. » La formule n'est elle pas bien grosse pour un homme qui fut, par excellence, un « inorganique » ? Ce qui est plus certain, c'est que « le souci du problème religieux avait grandi en lui ». Dans ce « philosophe », coutumier des méditations dialectiques, c'est par la préoccupation de plus en plus forte de « l'infini » que la conscience religieuse se forme. M. Merlant cite (p. 42) un texte de 1809 décisif à ce sujet. Dans ce qu'écrivait alors Sénancour, il y avait le germe d'une « conversion » véritable : « que fait l'homme avec l'infini dans sa pensée et des passions mortelles dans son cœur !... Étudier les choses éternelles et garder les affections pour les formes périssables, observer le monde et aimer la terre... c'est tourmenter sa vie sans la féconder... » Dès lors « il renonce à l'épicurisme, à l'eudémonisme du XVIII^e siècle. Il accepte que la souffrance soit le fait essentiel de la vie morale... Les formes visibles ne lui paraissent plus qu'une séduction ; ... il en faut dépasser le contenu sensible et tâcher d'atteindre à travers elles la vie de l'esprit... Le stoïcisme et le christianisme, si souvent d'accord dans l'histoire de la vie religieuse (bien que logiquement ils se combattent, ajoute M. Merlant, et l'assertion pourrait être contestée), inspirent dès lors Sénancour. Ils satisfont à son double besoin : se sentir en état de force et reposer dans une croyance qui demande quelque abdication ou humiliation d'esprit ». Ce qui ne veut pas dire, on le sait, qu'il se fit proprement chrétien, qu'il parvint à l'adhésion dogmatique, à la soumission de la raison, qu'il put ou même qu'il voulut s'imposer la foi. « Chercher la vérité », c'était le « choix » qu'il déclare faire dans ce beau fragment que je rappelais tout à l'heure. A cette devise, il demeure fidèle, sans se dissimuler qu'ainsi il ne pourrait « jouir de ses jours ».

Dans la vie de sage solitaire qu'il se fit, « il doutera toujours, mais d'un doute actif, cherchant la vérité fixe, dont il veut se rendre digne, d'un effort, inlassable, mais sans espoir complaisant » (p. 44), loyalement sans chercher à s'illusionner sur la dose et le degré qu'acquiert en lui la religiosité qu'il accepte. De cette évolution, sans terme, de cette transformation tâlonnante, M. Merlant marque les mouvements en sens divers avec un soin délicat : « dans les *Réveries* et dans *Obermann*, épicurisme et mysticisme ; — dans *Obermann*, un progrès religieux » ; — dans la *Critique du génie du Christianisme*, la préoccupation de se distinguer du chrétien tout en rêvant de pouvoir l'être philosophiquement ; « une antipathie concentrée à l'égard des dévots, une raison irritée par les sentiments, par Chateaubriand qui a cru en pleurant et par Werner qui a cru en apercevant des cierges, l'horreur de tout compromis entre l'imagination et l'intelligence » (p. 152) ; — dans les *Libres méditations*, enfin, une demi-réalisation du christianisme selon son esprit, fondé sur une « tristesse religieuse », sur un « combat contre la douleur plein d'espérance ». De ce principe, Sénancour croit pouvoir déduire une règle de vie, un régime de piété. Très heureusement, à mon avis, d'après ces *Méditations*, « celle de toutes ses œuvres à laquelle Sénancour attribuait le plus d'importance », M. Merlant le définit en sa dernière attitude : un protestant libéral (p. 161), chez qui survit encore, tantôt la tenue orgueilleuse du stoïcisme, tantôt l'animosité antimystique de Voltaire.

Il reste « injuste pour la piété catholique » (p. 171-172), il méprise ou raille l'*Imitation*. Telle est, à partir de 1819, ce que M. Merlant appelle, d'un terme un peu trop fort peut être, sa « conversion ». Si l'on ajoute que, dans la seconde partie de son ouvrage, à propos de la sociologie, de la politique et de l'esthétique de Sénancour, M. Merlant revient, à diverses reprises, sur ce que l'auteur d'*Obermann* y met de préoccupation religieuse (voir p. 217 et suivantes, au sujet de l'*Essai sur l'Indifférence* ; p. 242 et suivantes, au sujet de Chateaubriand et de Voltaire ; p. 253, au sujet du Romantisme) ; — qu'enfin il étudie pas à pas l'influence de Sénancour (p. 258 et suivantes), en rapportant et discutant (pp. 296, 299, 312) les jugements portés sur lui par des penseurs religieux comme Vinet, Schérer, Auguste Sabatier — on reconnaîtra que M. M. a fait tout le possible pour « décrire » complètement « une belle vie religieuse », pour déterminer avec précision « ce qu'un homme du XVIII^e siècle, pouvait, en dehors de tout parti pris, reconquérir de foi religieuse » (p. 174), et que son beau et bon livre s'im-

pose et s'imposera longtemps à l'attention des historiens de la pensée française au XIX^e siècle. ¹

ALFRED RÉBELLIAU.

G. MICHAUT : Sénancour, ses amis et ses ennemis. Études et documents. — Paris, E. Sansot, 1910. In-8°, 395 pp. (Index et portrait.)

En revenant sur Sénancour, l'an dernier, M. Gustave Michaut n'a pas prétendu refaire un livre aussi consciencieusement élaboré, aussi heureusement exécuté que celui de M. Merlant. Il a seulement voulu, nous dit-il, « rassembler les textes, les documents, les renseignements de première main, qui n'ont pas été recueillis déjà dans les articles de Sainte-Beuve, dans l'étude de Levallois, ou dans celle de M. Joachim Merlant ». On y trouvera : de Sénancour lui-même, des lettres inédites, « des fragments autobiographiques et des notes et lettres explicatives », ou apologétiques, sur le sens de ses ouvrages, des extraits de sa polémique avec Chateaubriand; un article d'apparence critique, plein en réalité de confessions personnelles; — sur Sénancour, des vies ou études (quelques-unes inspirées ou documentées par lui-même) composées par sa fille, par ses amis, Vieilh de Boisjolin et M^{me} Dupin, — enfin des notes de Sainte-Beuve, tirées des papiers de Spoelberch de Lovenjoul. — Ce volume serait donc, à en croire l'*Avertissement* de M. Michaut, un pur recueil de glanes toujours utiles, accompagnées de simples commentaires.

Mais ceux qui connaissent l'originalité forte, la lucidité décisive, la tendance *constructive* du savant auteur des *Époques de la vie de Pascal* et de *Sainte-Beuve avant les Lundis*, seraient bien surpris s'il se fût ici borné à juxtaposer des textes et des notules. Aussi bien y a-t-il ici autre chose : il y a une « histoire » assez détaillée d'*Obermann* (p. 183-199); tout un essai (p. 204 à 244) sur la philosophie et la religion de Sénancour, une autre étude (p. 261 à 305) sur son antagonisme contre Chateaubriand, sans compter, dans l'*Avertissement* même, un portrait en raccourci, fort intéressant, du penseur religieux qu'il fut. M. G. Michaut

1) La *Revue critique* a publié en 1910 un excellent compte-rendu du livre de M. Merlant, par M. Baldensperger.

met en relief cette vue, qu'il y eut, tout le temps, dans la vie de Sénancour, une contradiction et un combat soit « entre le rêve et la réalité de sa vie, » soit « entre son intelligence et son âme ». « C'est l'âme d'un romantique unie à un esprit du XVIII^e siècle; de là, une désharmonie intérieure et une œuvre hybride. » Cette appréciation générale se concilie du reste avec les conclusions de M. Merlant, de qui M. G. Michaut ne se sépare, du reste, que sur des points de détail (et il eût été bon que l'excellent *Index* du livre nous permit de retrouver aisément les points où les deux derniers historiens de Sénancour s'écartent un peu l'un de l'autre, ou se confirment). Où ils s'accordent complètement, c'est à voir dans Sénancour un tout autre homme que le toqué romanesque à qui les critiques classiques reprochaient avec violence d'avoir donné le jour à ce « fou » d'Obermann et à sa « femelle » Isabelle (*sic*); un tout autre homme que le « Voltaire-pygmée, écho rabâcheur des Encyclopédistes » que des folliculaires comme Eugène de Mirecourt injuriaient encore sous le second Empire (Michaut, p. 318 et 384-386). Après Sainte-Beuve, et avec une précision plus informée et des nuances plus exactes, ils voient en lui, avec raison, un des hommes qu'il importe de connaître pour comprendre le point de départ du XIX^e siècle français, philosophique et religieux. Quand M. Merlant aura publié l'édition critique qu'il nous promet (dans la précieuse collection de la *Société des textes français modernes*) des *Réveries sur la nature primitive de l'homme*, et les notes mises par Sénancour sur un des écrits politiques de Chateaubriand, je pense qu'il ne nous restera guère de desiderata...

Et pourtant, — que MM. Michaut et Merlant m'excusent ! — j'en aurais un encore. M. Merlant nous parle de l'*austérité* des parents de Sénancour; M. Michaut prononce à leur sujet le mot de *Jansénisme*. Je voudrais bien savoir si c'est seulement une image, ou si, vraiment, Claude Pivert de Sénancour, contrôleur général des rentes et conseiller du roi, et sa femme, faisaient partie des groupes jansénistes, si nombreux alors et si considérables dans plusieurs paroisses parisiennes ?

ALFRED RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Mélanges de la Faculté orientale, t. IV (Université Saint-Joseph, Beyrouth, Syrie). — Un vol. in-8 de 312 + 196 + LIX pages. Beyrouth (Paris, Champion), 1910. — Dans ce nouveau volume des *Mélanges* dont la valeur est bien établie, le P. Paul Joüon publie des *Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle* (Ancien Testament).

Au sujet de *Quelques légendes islamiques apocryphes*, le P. L. Cheikho soulève une question fort curieuse et hardie. On savait bien que Mahomet avait connu, quelque peu déformés, les légendes bibliques et les récits évangéliques et qu'il les avait soumis à une exégèse fantaisiste; mais le P. Cheikho va plus loin. Il constate le grand nombre « d'ouvrages apocryphes de toute nature, de Spuria, de Légendes où parfois l'invraisemblable touche au grotesque et à l'absurde » qu'on a découverts dans ces derniers temps et dont l'Orient fut particulièrement inondé. L'Arabie fut, dès le v^e siècle, le repaire de toutes les hérésies, *Arabia hæresium ferax*. Déjà les poésies antéislamiques reflètent l'influence des Apocryphes; mais plus encore le Coran : « On y retrouve des réminiscences de l'Apocalypse d'Adam, de l'Évangile de l'Enfance, de l'Évangile de Barnabé, des Légendes de saints, comme les Sept Dormants, soit que l'auteur ait connu directement quelques-uns de ces ouvrages, soit plutôt qu'il en ait eu une connaissance indirecte par ses relations avec les Juifs et les Chrétiens de son temps ». Quand, aux III^e et IV^e siècles de l'Hégire, les Musulmans entrèrent en contact direct avec la Bible et les Évangiles dont les traductions arabes s'étaient multipliées, ils maintinrent la valeur de leurs traditions divergentes. Le P. Cheikho en conclut que le Pentateuque, l'Évangile et le Psautier utilisés et mentionnés dans le Coran « sont tout différents des livres qui portent généralement ces noms ». A l'appui, le savant arabisant publie en extraits un manuscrit intitulé « Psaumes de David », divisé en sourates. Le fond est bien différent du psautier et reflète les idées coraniques : « Les joies du ciel y sont représentées comme dans le livre de Mahomet : ce sont les mêmes voluptés, les mêmes plaisirs sensuels, décrits en termes semblables. L'enfer et ses supplices tiennent aussi de la description coranique. Quant au style, il est plus simple, moins maniéré que celui du Coran dont il se rapproche pourtant par son tour sentencieux ». Une question reste à résoudre, c'est l'ancienneté de ce recueil pour pouvoir affirmer que nous avons là le psautier des Musulmans. Le manuscrit du P. Cheikho est d'époque récente; mais on lui a affirmé qu'on en connaissait un exemplaire ancien. Tout en tenant l'hypothèse comme très vraisemblable pour le psautier, on ne peut rien en conclure pour le Pentateuque et l'Évangile.

Le P. A. Mallon donne un *Catalogue des Scalae coptes de la Bibliothèque nationale de Paris*.

Le P. Lammens ne publie pas moins de trois études de critique historique. L'une sur les premiers temps de l'Islam, *Le triumvirat Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obaida*, cherche à fixer, en traits souvent mordants, la figure de ces trois personnages qui, à la mort du Prophète, sauvèrent l'Islam des premières compétitions. Abou Bakr est « le plus roué politique dans l'entourage de Mahomet, si admirablement secondé par une collection d'excellents diplomates ». Il invente cette formule qui devait en imposer aux Arabes habitués à respecter les *tabous* de mélange : « Le califat et la prophétie ne devaient pas se trouver réunis au sein de la même famille ». Ce portrait est fort éloigné de celui de la tradition qui fait d'Abou Bakr un croyant naïf, bon et sensible jusqu'aux larmes. Le deuxième article du P. Lammens, *La Bâdia et la Hîra sous les Omayyades*, montre combien longtemps les Arabes installés en Syrie ou en Mésopotamie ont gardé la nostalgie du désert. Les charmes de la vie libre, l'air sain qu'on y respire, le prestige des anciennes traditions, les récits de bravoure, la pureté de la langue arabe qui s'y parle, ont exercé un puissant attrait sur maint calife omaiyade. On villégiaturait au printemps dans le désert; c'est ce qu'on appelait la Bâdia. Le savant arabisant prend texte de cette coutume si en faveur sous les Omayyades pour se demander si le palais de Mechatta ne pourrait pas leur être attribué. Dans une troisième étude, *Le Califat de Jazîd I^{er}*, le même savant nous donne une suite à ses captivantes *Études sur le règne de Mo'dwia*, fondées sur des recherches personnelles très étendues, un sens critique très vif et dont nous avons déjà dit la nouveauté et la valeur. Un chapitre est consacré à la situation des Qoraichites dans l'Arabie préislamique où est bien marquée la suprématie religieuse que leur assurait la possession du temple de la Ka'ba.

Le P. S. Ronzevalle continue la série de ses *Notes et études d'Archéologie orientale*, en publiant avec soin de nombreux monuments palmyréniens. Notons que le savant archéologue revient à l'opinion de M. de Vogüé qui indentifiait le dieu innommé des textes palmyréniens avec Be'elsamin tandis que MM. von Baudissin et Lidzbarski y reconnaissent Bel. Toutefois, il ne tient pas Be'elsamin pour une entité divine particulière, mais une simple appellation qui, à Palmyre, aurait été appliquée non à Bel mais à Bôl; ce dernier serait le grand dieu de Palmyre. Il semble cependant que la personnalité de Be'elsamin ait été définie bien avant l'époque palmyrénienne, si l'on en juge par le traité d'Asarhaddon avec Tyr; ce n'est pas *Sol* mais *Coelus*. Le même auteur publie des bronzes figurant des taureaux d'usage religieux et quelques-uns très anciens. Un de ces bronzes a été remis à l'Université Saint-Joseph comme étant une idole druze, les sectateurs de Hâkem passant pour adorer un veau; on indiquait même la chapelle, la khâlwe d'où on l'avait enlevé. « Plus tard, tous ces renseignements se trouvèrent foncièrement inexacts, sauf celui de la provenance libanaise du bronze ». Le P. S. Ronzevalle termine par une étude

sur les *Nefes rupestres* bien documentée et abondamment illustrée. Il nous paraît avoir démontré que, comme l'avait supposé Conder, les fameuses stèles de Hanawé (voir Renan, *Mission*, p. 635 et suiv.; Maspero, *Hist. anc.*, II, p. 187) ne sont nullement préhistoriques, mais d'époque romaine.

Les PP. L. Jalabert et R. Mousterde publient de *Nouvelles inscriptions de Syrie* et le P. Cheikho termine l'édition du texte annoté de la *Ḥamāsa* de Buḥturī.

René DUSSAUD.

RENÉ BASSET. — **La Bānat So'ād**, poème de Ka'b ben Zohaïr, publiée avec une biographie du poète, une traduction, deux commentaires inédits et des notes. — Un vol. in-8 de 179 pages. Alger, A. Jourdan, 1910. — La célébrité de ce poème est due surtout aux circonstances qui le suggérèrent et qui marquèrent la conversion à l'Islām du poète Ka'b ben Zohaïr. Son frère Bodjaïr ben Zohaïr s'était converti un peu avant l'an 7 de l'hégire. A la prise de la Mecque, il composa un poème où on lit ce vers : « Ils ont invoqué, au lieu de Dieu, Allāt et Al-'Ouzzā ; nous avons en Dieu (Allāh) de quoi remplacer Al-'Ouzzā. » Bodjaïr insista pour amener Ka'b à l'Islām, mais celui-ci répondit :

« Explique-nous, si tu n'es pas disposé à mal agir, pourquoi est-ce un étranger qui te sert de guide

« Dans un secte où tu ne trouveras ni père, ni mère, et où tu ne rencontreras pas ton frère?

« Si tu ne le fais pas, je ne m'en affligerai pas, et si tu bronches, je ne te relèverai pas.

« Abou Bekr t'a fait boire une coupe pleine ; l'homme sûr (var. le possédé c'est-à-dire le prophète) t'en a abreuvé une première fois et il est revenu à la charge ».

En réponse à ces railleries du poète, Mahomet déclara qu'il était licite de verser son sang. Si les récits qui nous ont conservé ce détail sont authentiques, ils attestent que la puissance morale du Prophète s'étendait au loin, puisque cet interdit obligea Ka'b à embrasser l'islamisme. Ayant ainsi obtenu son pardon, Ka'b récita le poème qu'il avait composé pendant la route et qui débute par ces mots : « So'ād a disparu et mon cœur aujourd'hui est attristé... ». M. René Basset édite le texte accompagné des commentaires d'Ibn Yalalbakht et de Tha'lab. Dans l'intéressante biographie du poète, on trouvera la traduction de la Bānat So'ād. Enfin des notes, dont il serait superflu de vanter l'abondance et la précision, permettent une intelligence complète du texte qu'il faut remercier M. Basset d'avoir mis à la disposition des lecteurs sous une forme savante et attrayante à la fois.

R. D.

G. J. P. J. BOLLAND. — **Het Evangelie**, 2^e édition. — Leyde, A. H. Adriani, 1910; 1 vol. 8°, 236 pages, 2 florins 25. — L'auteur, qui représente en

Hollande la philosophie hégélienne, tente un « effort nouveau pour fixer l'origine du Christianisme », et il constate dans la préface de cette seconde édition que les spécialistes ont fait le silence sur son ouvrage. A vrai dire même pour les spécialistes, l'auteur l'avoue lui-même, l'ouvrage n'est pas d'une lecture facile.

D'après l'auteur, à l'arrière-plan de l'Évangile se trouve la philosophie alexandrine. Les idées de Platon se rapprochent plus qu'aucunes autres du Christianisme; ce fait a été constaté par Clément d'Alexandrie, par Augustin et par Leibniz. Cet autre Alexandrin, Philon, parle d'un disciple de Moïse, du nom de Jésus. Les noms de Josué et de Jésus sont identiques. Les évangiles synoptiques ne seraient donc pas entièrement originaires de Palestine, comme le veut encore Harnack en 1906; ils font penser plutôt à la sagesse d'Alexandrie et cette dernière évoque à son tour le souvenir de Platon.

L'Évangile se rattache aussi à la philosophie stoïcienne. Cela, l'auteur cherche à l'établir, contrairement aux assertions de Harnack, disant que la vie et les paroles du Christ n'ont aucun rapport avec l'hellénisme, et contrairement à l'opinion de Wellhausen, affirmant que l'Évangile ne contient rien qui ressemble à la gnose. Pour M. Bolland, le semeur, les doctrines de la grâce et du péché héréditaire ont dans le Christianisme des antécédents stoïciens; l'arrière-plan palestinien n'existe que dans les emprunts à l'Ancien Testament, que les premiers évangélistes et apôtres connurent dans la version alexandrine. L'Évangile repose en outre sur la connaissance, la gnose, d'Alexandrie. Jésus (Iesous) est la raison incarnée, qui est sortie du judaïsme et le domine.

L'origine de l'Évangile est théosophique, des Hébreux hellénistes ont possédé un livre des prédications de Jésus, qu'on a appelé dans la suite « l'Évangile des Égyptiens »; c'est un évangile helléniste et théosophique, non palestinien et messianique, un évangile destiné surtout à ceux qui furent d'abord soucieux de l'immortalité et du salut futur de leur propre âme. C'est à Alexandrie que l'Évangile a pris naissance; l'« Évangile des Égyptiens » représente l'Évangile par excellence dans sa forme primitive. Les Évangiles canoniques doivent être regardés comme les émanations d'un Josuanisme qui suivit le Mosaïsme.

Les épîtres de Paul, dont l'authenticité a été attaquée par plusieurs théologiens hollandais, mais qui sont authentiques pour Harnack, sont « saturées d'exégèse philonienne, en contact avec la spéculation gnostique », disait Tyrrell. M. Bolland considère que ces épîtres ne sont pas l'œuvre d'un Paul du premier siècle, mais bien des dissertations doctrinaires de la première moitié du second siècle. L'influence de Philon est indéniable, et Philon ignorait Jésus-Christ.

Dans sa conclusion, l'auteur résume sa thèse de l'origine alexandrine de l'Évangile, et il caractérise ainsi son livre :

« On ne pourra écarter ce résultat sous prétexte de théorie « arbitraire » ou même « irraisonnée », d'opinion purement personnelle. C'est au contraire la résultante évidente d'une multitude d'indications. En 1835, l'Hégélien Vatke a

le premier exprimé sur le Pentateuque l'opinion reçue actuellement comme le résultat d'investigation non philosophique et sans qu'on mentionne les mérites qui reviennent à l'Hégélianisme. Dans cet ouvrage un docteur hégélien, après avoir étudié assidûment chez ceux qui ignorent Hegel, a résumé et exprimé en toute indépendance son opinion. Elle apparaîtra un jour comme le résultat de recherches impartiales sur l'origine du christianisme ».

L'ancienne philosophie grecque, sceptique et vieillie au début de notre ère, quoique ayant donné naissance à une éthique relative, s'est intensifiée dans les synagogues d'Alexandrie, pour devenir accessible à la multitude. La sagesse de l'ancien monde devint une prédication qui aspira à élever l'humanité entière. Du germe d'une philosophie ancienne et réservée à quelques-uns, se développa dans l'Évangile une morale pour la masse. L'Évangile fut le début d'un « moyen-âge » occidental, période d'incubation qui prépara, au milieu de ses ténèbres, la lumière des temps modernes.

L'auteur nous avertissait — nous l'avons relevé déjà — que son livre n'était pas d'une lecture facile. Il l'a rendue plus difficile encore, non seulement en mettant ses références bibliographiques dans le texte, mais encore en citant souvent en langue hollandaise les titres des ouvrages. En lisant les titres des livres de Philon et de Platon, de Strauss (p. 177), de Promus et de Loisy (p. 235) en hollandais, on éprouve une certaine difficulté à s'y reconnaître.

B. P. VAN DER VOO.

EMILE A. GUTJAHR. — **Die Anfänge der neuhochdeutschen Schriftsprache vor Luther.** — Streifzüge durch die deutsche Siedelungs-, Rechts- und Sprachgeschichte auf Grund der Urkunden deutscher Sprache. Halle, Weissenhaus, 1910, vii-240 p., 7 M. 50. — C'est une étude des origines de l'allemand moderne avant Luther. L'auteur s'occupe de ce sujet depuis plus de 15 ans. Dès 1895, il publiait un travail *Zur neuhochdeutschen Schriftsprache Eykes von Repgowe* sur l'éditeur du fameux *Sachsenspiegel* (entre 1215 et 1235) ; et en 1906 il analysait les sources immédiates de la langue de Luther dans le *Kanzleistil Karls IV*, matière qui remplit le 6^e et dernier chapitre de son présent ouvrage, sous ce titre : *Die Kanzleisprache Kaiser Karls IV und die Weiterentwicklung der neuhochdeutschen Schriftsprache bis zur Reformation*. Les autres chapitres traitent de l'histoire et de la méthode de cette science, des mouvements de colonisation dans le moyen-âge allemand et de leurs conséquences surtout pour le droit et la langue (ici il s'agit de nouveau surtout du droit saxon et d'Eyke de Repgowe), des langues et dialectes haut-allemands, de l'origine des diphthongues dans l'allemand moderne, enfin des influences coloniales et sociales dans la naissance et le développement de cette langue.

TH. SCHÖLL.

PH. FUNK. — **Jacob von Vitry, Leben und Werke** (*Beitr. zur Kultur-*

gesch. des Mittelalters und der Renaissance). Teubner, Leipzig u. Berlin, 1909. Un vol. de vi-188 p. — D'un livre sur Jacques de Vitry il convient d'abord de dire qu'il s'est bien fait attendre. Qu'un tel homme et son œuvre n'aient jamais été encore étudiés « de front », c'est ce que comprendront mal ceux qui ont feuilleté l'*Historia occidentalis*, et plutôt encore les *Sermones ad status*. Il traverse les milieux les plus différents, commençant « plebanus » de l'Île de France, puis évêque d'Acre, puis cardinal-évêque de Tusculum; théologien, prêtre et prélat « comme il faut » (le mot est de M. Funk), mais ayant l'intuition de la foi populaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient, mystique et critique, enthousiaste et désabusé. Il est l'auteur de quelques-unes des œuvres les plus originales du Moyen Age : l'*Historia Orientalis* est bien une compilation, d'ailleurs adroite, du rapport d'Haymar à Innocent III et de l'Histoire d'Olivier le Scolastique; mais ses lettres sur la croisade sont d'une valeur que M. Röbriht (*Zeitschr. G. Kf.* XIV-XVI) a dès longtemps montrée et que fait ressortir à nouveau M. F. Surtout l'*Historia Occidentalis* est d'un prix inestimable pour les jugements d'une sympathie si lucide qu'elle nous fournit sur les créations spontanées de la piété pratique à la fin du XII^e et au commencement du XIII^e siècle, la prédication populaire d'un Foulque de Neuilly, les débuts des franciscains, le pullulement des sociétés de pénitence en Italie etc. Marcel Schwob tenait la vie de Marie d'Oignies pour une des œuvres les plus éminentes de l'hagiographie préfranciscaine : elle est d'une précision psychologique et quasi-physiologique toute moderne, et les qualités d'esprit du chanoine régulier d'Oignies se mesurent aisément à la comparaison de son texte avec l'autre vie écrite quelque cinquante ans plus tard par Thomas de Cantimpré. Une histoire — que nous voudrions voir écrite — du mysticisme populaire au XII^e siècle — placera le livre de Jacques de Vitry, à côté, un peu au-dessus, de la vie de sainte Alpais de Cudot (V. *Bibl. Éc. Chartes*, XLVI, pp. 507-510). De Jacques de Vitry encore, les *sermones vulgares* sont le premier type réalisé de ces *sermones ad status*, si pratiques, avec leur profusion vivante d'*exempla*, si vraiment évangéliques, dont Grégoire le Grand traçait le dessin dans la *Regula pastoralis* et qui donnent une impression d'église élargie, bien caractéristique du temps où ils sont écrits.

L'excellent ouvrage de M. F. remplace, est-il besoin de le dire, les notices de Daunou et d'Hauréau, de Matzner et de Crane. C'est une introduction précieuse à des études organisées sur Jacques de Vitry.

P. ALPHANDÉRY.

H. BOEHMER. *Les Jésuites*, ouvrage traduit de l'allemand, avec une introduction et des notes par G. Monod. Paris, A. Colin, 1910, un vol. in-12 de 83-304 p. et photot. — Le livre de M. Boehmer méritait les honneurs de la traduction, l'honneur aussi de la belle introduction dont l'a fait précéder M. Gabriel Monod. L'histoire de la Compagnie de Jésus y est retracée avec une impartialité aisée, avec une concision sans sécheresse. Peut-être trou-

vera-t-on insuffisante la place que fait M. B. dans ce précieux manuel à la morale sociale des Jésuites. M. Monod y remédie et deux des chapitres de son introduction sont consacrés à reprendre les conclusions de M. B. sur les applications pratiques de la casuistique et les rapports de la politique effective des Jésuites avec les apocryphes *Monita secreta*. Nous eussions souhaité l'adjonction d'un chapitre, si court qu'il dût être, sur la mystique de la Compagnie de Jésus : non pas tant la controverse suscitée par le molinisme que le mysticisme spontané, ou à peine dogmatique, qui apparente certains Jésuites espagnols aux *alumbrados*, celui d'un Luis de la Puente (v. aussi le cas du Père Briviesca dans Lea, (*Hist. of the Inquis. of Spain*, t. II, p. 34). — Que l'on suspecte Melchior Cano dont la haine à l'égard d'Ignace de Loyola est évidente : que l'on rejette les anecdotes sur les illuminés de la Compagnie que Bayle a empruntées à Cano et qu'il enfile les unes aux autres avec une joie non dissimulée : il n'en reste pas moins que le Fondateur, dans l'inquiétude de son âme, est allé consulter le *béate* de Manrèse. Que dire aussi de cette pratique de dévotion, sur les confins de la magie ? « Un saint (dont Ignace avait naguère lu la vie) avait contraint Dieu à l'écouter en se refusant à prendre aucune nourriture, jusqu'à ce qu'il fût exaucé. Ignace résolut de recourir, lui aussi, à ce moyen » (Bœhmer, p. 10). Il se pourrait que l'on retrouvât encore, dans les gestes de cet ordre où tout paraît théorique et cérébral, quelques-unes des formes les plus instinctives de la vie religieuse.

P. A.

ABBÉ H. NETZER. — **L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens**, avec préface par A. Clerval, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris. — Paris, Alphonse Picard, 1910. In-8, t. VI, 366 pages. Prix : 7 fr.50. — Après avoir décrit la messe gallicane, telle qu'elle se disait au *vi^e* siècle, l'auteur résume les vicissitudes de la liturgie dans notre pays jusqu'au milieu du *viii^e* siècle. A cette époque, le roi Pépin et le pape Étienne s'efforcèrent d'imposer la liturgie de l'Église romaine. L'entreprise fut continuée par Charlemagne et le pape Adrien. Charlemagne et les liturgistes francs ne se firent point d'ailleurs scrupule de corriger dans la liturgie romaine ce qui leur paraissait défectueux et de composer des formules qui leur semblaient meilleures. De cette réforme naquit, dit Mgr Duchesne, « une liturgie quelque peu composite, qui, propagée de la chapelle impériale dans toutes les églises de l'empire franc, finit par trouver le chemin de Rome et y supplanta peu à peu l'usage ancien. La liturgie romaine, depuis le *xi^e* siècle au moins, n'est autre chose que la liturgie franque telle que l'avaient compilée Alcuin, les Helisachar, les Amalaire ». Le livre se termine par une description de la messe en France aux *ix^e* et *x^e* siècles.

L'intérêt particulier de l'ouvrage consiste dans ce que l'auteur y présente une analyse minutieuse d'un certain nombre de sacramentaires français des *ix^e* et *x^e* siècles. On y pourrait relever, malgré une apparence purement

érudite, quelques expressions plus ecclésiastiques que rigoureusement exactes ; elles s'expliquent sans doute par les nécessités de l'imprimatur.

A. HOUTIN.

AMBROISE LEDRU. — Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et Mgr Bouvier, évêque du Mans ; 1 vol. in-8, vii-383 p. — Paris, 1911, librairie Honoré Champion ; prix : 7 fr. 50. — A la fin de 1909, « un moine bénédictin de la congrégation de France », publiait en deux gros volumes la vie de Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et restaurateur de son ordre en France. Comme ce personnage a joué un rôle très important dans l'Église, sa biographie aurait pu constituer une contribution de premier ordre pour l'histoire du catholicisme contemporain. Malheureusement l'ouvrage est écrit avec une méthode qui, dès le premier abord, semble relever beaucoup plus de la théologie dogmatique et mystique que de l'art de recueillir et de mettre en œuvre des documents et des témoignages. Il n'en a pas moins été reçu par la presse catholique avec une faveur très marquée.

Un chanoine du Mans, M. Ledru, déjà connu par d'excellents ouvrages d'histoire régionale, a eu l'idée de le comparer avec un dossier de lettres de dom Guéranger, conservé aux archives de l'évêché du Mans sur le territoire duquel est située l'abbaye de Solesmes. Le résultat de cette confrontation est désastreux pour l'hagiographe et son héros.

Un examen détaillé du livre de M. Ledru ne rentre pas dans le cadre de cette revue. Mais il faut signaler son précieux ouvrage non pas seulement à ceux qui s'occupent d'histoire ecclésiastique contemporaine, mais à tous ceux qui doivent connaître les procédés hagiographiques.

A. HOUTIN.

RICHARD KÜHNEN. — Schlesische Sagen. I. Spuk-u. Gespenstersagen. Leipzig, Teubner, 1910, in-8 de xxxviii-618 pp. Pr. br. 8 M. — 658 histoires de revenants : assassinés dont le sang se reprend à couler à l'approche de leur meurtrier ; décapités qui s'enfuient en emportant leur tête ; morts qui défendent le repos de leur tombeau ; guerriers qui continuent dans l'air ou sous la terre la bataille où ils ont péri ; dames blanches et poules noires ; chevaux blancs, hommes sans tête, esprits méchants ou bienfaisants, vampires ; toutes les âmes en peine qui hantent dans les cimetières, les églises, les ruines féodales ; châtelaines métamorphosées en serpent et qui attendent la venue d'un libérateur ; tous les échappés de l'au-delà, que l'on rencontre le long des chemins, aux carrefours, près des chapelles, à l'entrée des ponts, isolés ou en bandes, sous toutes les formes les plus diverses, sous celle du feu le plus souvent... Il y a de quoi faire dresser les cheveux aux plus braves ! Pourtant, ce sont les mêmes croyances que partout et dues aux mêmes causes : une mère qui sort de sa tombe pour allaiter l'enfant qu'elle a laissé sur la terre ; une autre qui,

au moment précis où elle meurt, apparaît à son fils très loin d'elle; une paysanne, qui revient en truie pour avoir, en son vivant, donné du pain à manger aux porcs; une princesse enchantée qui, comme Brynhildr, attend le prédestiné qui la délivrera; un trésor gardé au fond de la montagne par un serpent gigantesque. Toutes « superstitions », qui prouvent à l'envi combien est primitive encore la mentalité des populations, là-bas, en Silésie, tout comme au fond de nos compagnes, en France.

LÉON PINEAU.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Les fouilles allemandes à Babylone et à Assour. — Le 44^e fascicule des *Mitteilungen* de la *Deutsche Orient-Gesellschaft* fournit d'intéressants renseignements sur l'activité des fouilles poursuivies à Babylone et à Assour, jusqu'en plein été, par 47 degrés centigrades à l'ombre, comme ce fut le cas en 1910. A Babylone, où l'on ne compte pas moins de trois chantiers, le déblaiement du *sakhn* a été achevé. Jadis, s'élevait en ce point une tour ou *zigurrat* appelée *Etemenanki*, faisant partie de l'*Esagila* ou temple de Marduk, le grand sanctuaire de la ville. Les briques dégagées se rapportent partie à Nabuchodonosor, partie à Asarhaddon. Sur la voie des processions, on a mis au jour une porte érigée par Nabonide. Parmi les petites trouvailles, on signale des terres cuites d'un type inédit : personnage coiffé d'un bonnet conique assis sur un grand *omphalos*.

A Assour, M. Andrae a complètement dégagé le fameux temple du dieu Assour, sur l'emplacement du *karakol* (poste de police). Le plan général du monument a été reconnu et, dans ses parties essentielles, il remonte à Sam-siudad I (vers 1950 av. J.-C.), patési (vicaire) du dieu Assour et contemporain d'Hammourabi dont il était le vassal. Jusqu'ici le temple assyrien le plus ancien était de 800 ans plus récent que ce vieux temple d'Assour.

Fouilles américaines à Samarie. — Il commence à percer que les fouilles poursuivies par les Américains sur le site de l'ancienne capitale d'Omri, ont fourni des résultats importants. L'apport épigraphique restait cependant fort médiocre quand, ces derniers mois, on a mis la main sur tout un lot de fragments de vases en terre cuite, portant à l'encre, et en une écriture hébraïque ancienne remontant jusqu'au ix^e siècle, diverses mentions notamment de denrées. Les noms propres sont ceux que la Bible mentionne à ces hautes époques ; l'un d'eux attire particulièrement l'attention : *'Egelyo*, qui rappelle l'adoration de Yahvé sous la forme d'un veau. Les journaux ont naturellement grossi les nouvelles au point de parler de tablettes cunéiformes.

Les papyrus démotiques d'el-Hibé et l'histoire juive. — M. Griffith a publié, en 1909, neuf papyrus démotiques provenant d'el-Hibé (moyenne Égypte) et se référant au sacerdoce de l'endroit. L'étude de l'un d'eux, supplique d'un certain Patéésé à Darius en 512, est reprise par M. Albrecht Alt

(*Psammetich II in Palästina und in Elephantine*, dans *Zeitschrift f. die Alttest. Wissenschaft*, 1910, p. 288-297) qui en montre tout l'intérêt pour l'histoire juive. Car le nommé Patéssé mentionne une campagne de Psammétique II en Palestine qui aurait eu lieu en 590, douze ans après la bataille de Karkémisch. Cet événement était ignoré. A cette occasion, le pharaon aurait engagé des troupes juives pour la campagne qu'il projetait contre la Nubie et qu'il entreprit l'année suivante. Ce serait là l'origine de la colonie militaire d'Eléphantine que nous ont révélée les papyrus et les ostraca araméens tirés de ce site. A la même campagne de Nubie, on a coutume de rapporter les graffiti d'Ipsamboul dont quelques-uns sont peut-être juifs.

Le sanctuaire primitif d'Aphrodite paphienne. — Les surprenantes découvertes de Crète ont, depuis dix ans, détourné l'attention de Chypre dont, cependant, l'exploration archéologique est loin d'être achevée. Mis au courant des trouvailles faites par M. Kléanthis Piéridès, notable de Limassol, M. Ohne-falsch-Richter, dont le nom est depuis longtemps lié aux fouilles et à l'archéologie chypriotes, ne tarda pas à intéresser aux nouvelles recherches l'Académie de Berlin. Celle-ci délégua sans tarder sur les lieux M. R. Zahn, des Musées royaux de Berlin. Le site de Rantidi (Randi sur la carte anglaise), à 5 kilomètres au S.-E. de Kuklia (Palaipaphos) fut visité en mai 1910 par M. Ohne-falsch-Richter et, au début de septembre, M. Zahn entamait sa campagne de fouilles sur laquelle M. Ohn.-R. a fourni quelques renseignements (*Times*, 27 juillet 1910 et *Globus*, nov. 1910, p. 293-297). Des inscriptions chypriotes au nombre d'une centaine ont été découvertes. D'un premier examen par M. R. Meister, de Leipzig, il résulte que le site exploré est celui d'un très ancien sanctuaire d'Aphrodite. Les dédicaces désignent cette dernière comme l'invincible et la déesse qui envoie le printemps. A côté d'elle apparaît Apollon et une divinité qualifiée de *Philos Théos*. Le culte était aniconique; la déesse était particulièrement vénérée par des offrandes d'encens. Cela donne un singulier relief au passage de l'Odyssée (VIII, 362-363; *Hymne hom.*, IV, 59) qui signale à Paphos le *teménos* d'Aphrodite et son autel qui exhalait le parfum de l'encens. Il n'est pas douteux qu'il faille identifier Rantidi avec la Paphos homérique. Aucune trace d'influence sémitique. Au VII^e siècle, apparaissent les statues en terre cuite, parfois grandeur nature, que les riches dévots consacraient à leur image pour perpétuer leur présence dans le sanctuaire. A l'époque grecque classique le culte fut transféré sur le site voisin de Kuklia. D'autre part, M. Meister, qui est chargé du *Corpus* des inscriptions chypriotes, vient de découvrir à Oxford deux de ces inscriptions dans le syllabaire ordinaire, mais en une langue non grecque, vraisemblablement la langue des habitants primitifs de Chypre.

Sectionnement rituel des têtes sculptées antiques. — En communiquant les résultats de ses dernières fouilles dans le sanctuaire syrien du

Janicule, M. P. Gauckler (*C. R. Acad. des Inscript.*, 1910, p. 378-408) a soulevé une question fort curieuse. On trouve dans les musées nombre de sculptures dont la tête offre une section : le haut de la tête est rapporté comme une calotte. On pensait jusqu'ici qu'il ne s'agissait que d'un raccommodage. M. Gauckler — abstraction faite des cas où, en effet, on a opéré une réparation — s'est demandé si les statues n'avaient pas été ainsi préparées pour l'accomplissement de pratiques rituelles. L'exemple le plus frappant est cette statue de Dionysos taillée d'une pièce dans un bloc de marbre et dont on aurait après coup doré la figure et les mains, et sectionné la calotte crânienne. La remise en place de cette dernière a été faite sans grand soin. M. Gauckler fournit d'autres exemples où la dorure accompagne la section du crâne. « D'une façon générale, conclut le savant archéologue, quelle que puisse être leur provenance, les statues à section crânienne se classent en deux catégories, suivant qu'elles se rattachent à l'un ou l'autre des types que nous avons pu distinguer au Janicule. Les plus anciennes sont des œuvres grecques d'une haute valeur artistique... elles n'ont été sectionnées qu'après coup et n'ont été annexées au culte solaire qu'au temps où celui-ci avait envahi et visait à dominer tout l'Empire... Ce sont toutes des images divines ». Dans l'autre groupe, formé d'œuvres gréco-romaines ou asiatiques sculptées au plus tôt à la fin du II^e siècle de notre ère, la tête a été faite, dès l'origine, de deux morceaux assemblés au moyen d'un tenon. Ce sont, pour la plupart, des portraits d'empereurs ou d'impératrices de la dynastie des Antonins et des Sévères. La perruque postiche des princesses syriennes Julia Soemias, Julia Mammea et Julia Maesa se rattacherait aux mêmes pratiques. « L'organe en cause est celui qu'affectent aussi divers autres rites ou attributs consécrationnels d'origine orientale, dont la signification précise est encore loin d'être fixée : nimbe, diadème radié, bandeau royal, couronne d'apothéose, onction des rois de Juda, trépanation des momies pharaoniques, tonsure des prêtres syriens, isiaques ou chrétiens. » M. Gauckler se défend de tirer des conclusions ; il se contente d'établir ces constatations précieuses.

Le dieu celtique Moritasgus. — Les fouilles du commandant Espérandieu et du Dr Epéry, sur le plateau du mont Auxois, continuent à porter leurs fruits (voir Héron de Villefosse, *Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1910, p. 552-558). Plusieurs dédicaces ont été découvertes notamment sur une cuisse humaine, en pierre : *Aug. Sac. | Deo Apollin[i] | Moritasgo | Catianus | Oxtai*. On a trouvé nombre d'ex-voto de ce type dans les ruines des temples élevés auprès des sources. « A l'époque de l'indépendance, dit M. Héron de Villefosse, Moritasgus était honoré et invoqué auprès d'une source d'Alise dont les eaux passaient pour avoir des vertus curatives et à laquelle son nom demeurerait attaché ; sous les Romains, son culte se conserva vivace, mais le dieu celtique fut assimilé avec Apollon dont le caractère médical et guérisseur est bien connu ».

Le plus ancien ms. biblique daté. — L'abbé Eugène Tisserant, en

étudiant des ms. syriaques au British Museum, a découvert 54 feuillets palimpsestes d'un manuscrit syriaque d'Isaïe daté de l'an 771, c'est-à-dire de 459/460 de notre ère. Bonne écriture estranghelo, assez grosse. On y trouve notamment les chapitres 32, 14 à 54, 12 d'Isaïe. (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1910, p. 610 et *Revue biblique*, janvier 1911).

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les *Sacred Books of the East* viennent de s'enrichir d'un 50^e volume servant d'index à la collection et dressé par M. M. Winternitz de l'Université de Prague : *A General Index to the Names and Subject-Matter of the Sacred Books of the East* (in-8° de xvi-684 pages, Oxford, Clarendon Press, 1910, prix : 18 sh.). L'utilité de ce travail n'est pas à démontrer et le nom de M. Winternitz est un garant de sa bonne exécution. On a dû naturellement limiter les rubriques et renoncer à toutes celles qui seraient fondées sur des hypothèses ou des théories. Ainsi, par exemple, on ne trouvera pas à l'index les termes d'animisme, de tabou, de totémisme, mais ceux de dieux, sacrifice, etc..

— Varuṇa a pour domaines particuliers les eaux et la nuit. Cependant il demeure aussi au ciel puisque celui-ci est la source de toutes les eaux ; il a été identifié avec l'Océan qui entoure le monde. Toutefois, Varuṇa est encore conçu comme dieu du serment et de l'ordre moral. C'est la relation entre ces deux conceptions que M. Lüders (*Sitzber. Berl. Akad.*, 1910) cherche à déterminer en remarquant qu'à l'époque indo-iranienne, on arrive à concevoir la vérité, *ṛta*, comme une force qui gouverne le monde. Le siège de cette puissance est situé dans l'Océan mythique et Varuṇa est son gardien.

— La troisième édition de la traduction d'E. Kautzsch (*Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910) achève de paraître avec les livraisons 24/25. Le savant professeur de Halle sera mort sans avoir vu la fin d'une œuvre qui lui tenait tant à cœur et qu'il avait su mener à bien. C'est M. Rothstein, un des collaborateurs, qui a écrit la préface de l'œuvre complète. Deux appendices sont joints à cette traduction dont nous avons déjà dit la haute valeur. Le premier donne la liste des poids et mesures, et le calendrier. Le second est un tableau d'ensemble de l'histoire des Israélites, qui rendra de grands services au lecteur en lui permettant une orientation immédiate. L'éditeur a confié à M. Holzinger le soin d'établir un index détaillé qui formera un volume à part et paraîtra prochainement.

— L'*Archiv für Religionswissenschaft*, IV. Heft 1910, contient un article de

Ludwig Deubner, *Lupercalia*, où cette fête, bien connue par le détail mais d'interprétation difficile, est étudiée au point de vue de ses transformations successives. L'auteur rejette les étymologies *lupihirci* et *luperi* = loups pour adopter celle de *lupus* + *arceo*. Il n'admet pas une origine totémiste. Primitivement, nous aurions un rite où les participants (*luperi*) couraient tout nus autour des troupeaux, traçant ainsi le cercle magique qui devait en écarter les loups. Plus tard, le rite vint se fondre dans le culte de Faunus. Comme on sacrifiait un bouc à ce dernier, les Luperi se ceignirent des lambeaux de la peau fraîchement enlevée pour, grâce à la vertu du sacrifice, donner plus de force au rite de la course. Entre temps, Rome avait été édifiée et la course autour des troupeaux fut remplacée par une course autour de l'enceinte primitive. Pour M. Deubner, la course est le rite essentiel, l'action de féconder les femmes en leur frappant le dos et les mains avec des lanières serait secondaire. Quant aux deux jeunes garçons que le sacrificateur touchait au front avec le couteau du sacrifice, M. D. reconnaît avec Unger qu'ils représentent les deux partis de la sodalité. Par leur intermédiaire, c'est toute la communauté qui est amenée à une vie nouvelle. Le rite ne serait pas d'origine romaine, mais d'importation étrangère. — A. von Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtsagen*. Héros naissant d'une pierre fécondée par la semence humaine. Rapprochements avec le mythe d'Agdistis et certains récits juifs. — Adolf Jacoby, *Der Ursprung des iudicium offae*. Les anciens hérétiques, dits *Artotyrites*, consacraient pour l'eucharistie du pain et du fromage. De là viendrait cette curieuse ordalie germanique qui consistait à faire manger aux voleurs présumés du pain et du fromage. — Franz Boll, *Marica*, propose d'identifier cette déesse à Diane sur la foi d'une note relevée en marge d'un ms. du *de civitate Dei*, à propos de la déesse adorée à Minturnes : *Maricam deam Dianam dicit. Minturnenses enim Cumanis subreptum sigillum Dianae sibique datum, quoniam mari venerat, Maricam vocaverunt Dianam, sicut etiam eadem vocitatur Fascilina eo quod intra ligni fascem sit occultata.*

— Le premier fascicule du tome III des *Studia Pontica*, dû à la collaboration de MM. J. G. C. Anderson, Franz Cumont et Henri Grégoire, offre la première moitié du *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie* (1 vol. in-8° de 256 pages, Bruxelles, Lamertin, 1910) entrepris par ces savants et fondé sur leurs explorations. Sur les 361 textes réunis ici, 42 seulement figuraient dans l'ancien *Corpus* des inscriptions grecques. L'utilité de cette publication est encore rehaussée par les notices historiques et géographiques sur les villes principales. L'historien des religions y trouvera une documentation abondante, que fait admirablement valoir l'érudition des auteurs. Citons entr'autres, le texte n° 9 où l'on souhaite que la lumière divine du Soleil venge le meurtre supposé d'une jeune fille de vingt ans ; M. Cumont groupe les témoignages similaires et conclut : « L'habitude d'invoquer dans les inscrip-

tions funéraires le Soleil vengeur s'introduisit à Rome avec les religions orientales ». N° 13, épitaphe attestant que saint Jean Baptiste fut assimilé à un martyr chrétien et ses églises à des *martyria*, près desquels les premiers chrétiens aimaient à trouver leur sépulture. N° 33, épitaphe vraisemblablement empruntée à l'horoscope du mort. N° 65, dédicace à la *théa hagné*, probablement Cybèle ou MA. N° 66, reprise d'un texte important (Ditt., *Orientalis inscr.*, II, 532), nous conservant le texte du serment prêté par les Paphlagoniens en 4/3 av. J.-C. Ce texte réitère, vraisemblablement, en l'honneur d'Auguste, la formule sacramentelle par laquelle les Paphlagoniens se liaient envers leurs anciens rois. N° 114 a, dédicace à l'Éther qui détourne la grêle. N° 134, à Amasia, épitaphe d'une femme stylite. Nos 140 et suivants, textes du temple de Zeus Stratios, près d'Amasia. N° 197, la défunte semble appartenir à l'ordre des *parthenoi kanonikai* ou *virgines sacrae*, qui fut graduellement absorbé par le système monastique. N° 210, exemplaire de la correspondance entre Abgar d'Édesse et le Christ. N° 278, édit fixant une interdiction comparable à celle qui défendait l'entrée du Temple de Jérusalem.

— Le P. Louis Jalabert dont nos lecteurs connaissent les remarquables études épigraphiques et qui doit éditer avec M. R. E. Brünnow, dans le nouveau *Corpus* des inscriptions grecques, les textes grecs de Syrie, Palestine et Arabie, a donné au *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (publié sous la direction de M. Adhémar d'Alès, Paris, Beauchesne, t. I, col. 1404-1457) un savant article intitulé « Epigraphie », où toutes les ressources, que les inscriptions apportent à l'histoire du christianisme, sont mises en valeur. Aux 300.000 inscriptions païennes et profanes, l'épigraphie chrétienne ne peut guère opposer que 45.000 à 50.000 textes dont 30.000 pour Rome seule. Les neuf dixièmes sont rédigés en latin, l'épigraphie proprement byzantine étant mise à part. « Les inscriptions chrétiennes se répartissent en un tout petit nombre de catégories : des invocations pieuses, des acclamations religieuses, de brèves professions d'une foi ardente; des proscynèmes près des tombes célèbres, analogues à ceux que les touristes païens s'amusaient à graver près des temples fameux et jusque sur les curiosités qu'on allait visiter (graffites sur la cuisse ou le pied du colosse de Memnon); des sentences tirées de l'Écriture; un certain nombre de dédicaces d'églises consacrées à Dieu, aux saints, aux martyrs après la paix de l'Église; des légendes inscrites sur divers objets du mobilier religieux; des milliers d'inscriptions funéraires; voilà à quoi se limite l'épigraphie chrétienne. Mais cette pauvreté n'est qu'apparente, et nous verrons quelles richesses le travail patient des érudits peut dégager des formules en apparence les plus stéréotypées et des plus pauvres graffiti ». On trouvera exposées dans cet article bien des questions essentielles pour l'histoire du christianisme non seulement à l'aide des textes chrétiens, mais aussi au moyen des textes païens qu'on peut confronter par exemple avec le

troisième évangile et les Actes. La discussion, résolument conservatrice, reste toujours sur le terrain scientifique.

Dans bien des régions, l'épigraphie a complètement renouvelé l'histoire du christianisme local. Il suffira de rappeler les textes donatistes si bien mis en lumière par M. P. Monceaux; les découvertes archéologiques et épigraphiques de Ramsay et de ses émules qui ont appris tant de choses sur l'Asie Mineure de Paul, d'Ignace d'Antioche, des grands Cappadociens; les relevés en Syrie, inaugurés par M. de Vogüé, qui ont signalé des centres chrétiens importants connus tout au plus par les listes épiscopales. Nombre de fausses traditions sont définitivement écartées tandis que, pour certains cultes, on arrive à remonter presque jusqu'à l'origine.

— Sous le titre *Cassia et la pomme d'or* (Annuaire 1910-1911 de l'École des Hautes Études, sect. hist. et philol.), M. Jean Psichari donne, en plus du texte, un commentaire très nourri qui restitue son vrai sens à l'historiette où l'empereur iconoclaste Théophile, voulant choisir Cassia pour femme et lui offrir la pomme, en est détourné par la réponse hardie de la jeune fille. Le savant professeur montre de la manière la plus nette que ses prédécesseurs, et notamment Krumbacher, ont fait fausse route en tenant l'incident pour historique et en y cherchant des affirmations féministes. « Pour sentir comme il convient, pour apprécier dans leurs nuances des événements aussi éloignés de nous que ceux du règne de Théophile, mettons-nous le plus possible dans l'état d'esprit, non pas d'un philologue du ^{xx}^e ou du ^{xix}^e siècle, mais d'un Byzantin, d'un chrétien, d'un théologien, d'un Grec... Disons-nous aussi combien le Grec vit dans l'Église, combien sa religion, sa superstition se mêlent à sa vie de tous les jours, à ses pratiques quotidiennes. » Dès lors, le conte de Cassia a une signification précise : l'auteur lance un trait contre les iconoclastes qui repoussaient la Mariolâtrie, car pour les iconolâtres toute la question tourne autour de la Mariolâtrie. En terminant, M. J. Psichari renouvelle « le vœu de voir entreprendre une mythologie médiévale, disons spécialement byzantine. En soumettant les chronographes et les hagiographes à une critique rigoureuse, on pourrait y parvenir. Le présent travail n'est qu'une petite contribution à des études qui n'existent pas encore. » En réalité, l'auteur nous donne plus qu'une contribution puisqu'il y joint un bon exposé de méthode.

— Notre éminent collaborateur, M. Ign. Goldziher, publie sous le titre *Schī'ītisches* (ZDMG, 1910, p. 529 et suiv.) de courtes mais substantielles notes sur certains termes religieux en usage dans les sectes d'origine chiite. On sait, par exemple, que les Ismaélis divisaient le temps en sept cycles correspondant chacun à une manifestation de la divinité. Au commencement de chaque période, apparaissait un grand prophète, le *ndīq* ou parleur, qui instituait une religion nouvelle. A chaque *ndīq* correspondait un *šāmit* ou silencieux. Le savant arabisant montre que par *imām šāmit*, on a désigné

primitivement, chez les Chiites, le successeur désigné à l'imamat. On trouvera la bibliographie qui concerne ces questions dans l'article *Asds* de l'Encyclopédie de l'Islâm. M. Goldziher traite encore du titre d'« émir des abeilles » donné à 'Alî par les Chiites et diverses sectes.

— M. Georg Jacob tire de ce qui nous reste de Moḥammad ibn Dāniyāl, auteur dramatique mort en Égypte en 1311 de notre ère, la description d'une foire en Égypte au xiii^e siècle (extr. de *Sitzb. Kön. Bayer. Akad.*, 1910). On y trouvera de curieux renseignements sur les pratiques en faveur auprès du populaire, la géomantie, l'astrologie, la vente des amulettes avec scène d'exorcisme où les djinns sont chassés par une formule juive (je suis qui je suis), une formule chrétienne (au commencement, était le Verbe), une formule des mages (par le feu et la lumière, par les ténèbres et la chaleur ardente), enfin une formule musulmane (par la vérité du Coran et la bénédiction des sourates 20 et 36). On y voit encore le thaumaturge et les montreurs d'animaux. Quelques pages sont consacrées à une classe fort curieuse de parias, les Mescha'ilf.

R. D.

— M. D. Anziani publie dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome (XXX^e année, fasc. II) un article sur la démonologie étrusque, à propos d'une série de reliefs d'urnes cinéraires. Ces reliefs, dont deux sont au Musée Guarnacci à Volterra, deux au Musée étrusco-romain de Pérouse et un au Museo civico de Chiusi, représentant tous essentiellement un monstre à tête de carnassier, à corps d'homme ou d'animal, sortant d'un puits pour attaquer divers personnages dont les uns semblent le fuir, les autres le combattre. Seul le dernier de ces reliefs, celui de Chiusi, est inédit : on a tenté d'expliquer les autres en recourant à la mythologie grecque. M. A. rejette tout essai d'identification de la légende représentée dans ces monuments avec le mythe arcadien de Lycaon. De même pour l'explication proposée par M. le prof. G. Bellucci qui voit dans les deux monuments de Pérouse Ulysse rendant la forme humaine à ses compagnons transformés en pourceaux par Circé ; l'hypothèse ne résiste pas à l'examen de la série entière. — Plus plausibles seraient les essais d'identification par M. Buonarrotti de ces reliefs avec la légende étrusque de l'homme-loup Volta, qui ravageait le territoire de Volsinii, et de M. Passeri au moyen d'une légende œnotrienne, rapportée par Pausanias ; Suidas et Elie, celle du δαίμων d'un compagnon d'Ulysse laissé sans sépulture, errant autour de Temèse et dévorant annuellement une vierge.

M. A., en rapprochant les cinq reliefs qu'il décrit de deux peintures tombales, l'une d'Orvieto, l'autre de la Tomba dell' Orco à Corneto, pense qu'on peut dès à présent saisir ici une croyance primitive de la mythologie étrusque : le loup considéré comme le symbole du monde souterrain, l'animal proprement infernal. C'est coiffé d'une tête de loup que les Étrusques

se représentaient le dieu des enfers; c'est avec une tête de loup que leur apparaissaient les monstres qu'ils faisaient sortir des puits ou des tombeaux. Il propose d'identifier les guerriers qui combattent l'homme à tête de loup sur le relief IV (Pérouse, Urne n° 108) avec le couple de héros Aules et Celes Vibenna que l'on voit associés sur d'autres représentations, notamment sur trois reliefs d'urnes.

— C'est le testament spirituel de Georges Tyrrell que publie, avec le soin et la discrétion qu'elle met dans toutes ses éditions, la librairie critique Emile Nourry (*Le christianisme à la croisée des chemins*, traduit de l'anglais par J. Arnavon, 1 vol. in-12 de 338 p.). Le leader du modernisme en Europe venait de terminer ce beau livre de philosophie religieuse au moment où, jeune encore, il fut enlevé par une mort brutale. Ces pages une fois écrites, il dit peut-être le *nunc dimittis* qu'on lui prête : « J'ai libéré mon âme... » Il est certain que ce livre, éloquent et dense d'idées, résume bien la forme dernière d'une foi très évoluée. C'est une sorte de psychologie du Christ historique : Tyrrell ne substituait pas un moralisme chrétien tout moderne et tout subjectif à la réalité de la prédication eschatologique que les témoignages évangéliques montrent avoir été l'essentiel de l'enseignement de Jésus. Et c'est pourquoi il peut logiquement affirmer l'impossibilité pour un catholique, même de l'extrême « gauche » moderniste, de passer au protestantisme. Seul le catholicisme lui paraît conserver du Christ vrai la richesse et la complexité religieuses. « Il en développe l'ensemble et non pas simplement certains éléments. Le catholicisme ne se contente pas de conserver la doctrine morale de Jésus et sa prédilection pour la vie intérieure : il nous fait connaître, au même titre, son goût du culte extérieur, du surnaturel, sa foi, son espérance en un autre monde, son sacramentalisme et ainsi de suite ». Pour ceux à qui cette présomption d'exactitude historique semblerait d'une apologétique périmée, G. Tyrrell précise ingénieusement : « Je ne dis pas que [dans le catholicisme] tout résulte d'un développement et que rien n'est simple concrétion ou impureté; je dis seulement que pas un des éléments essentiels n'a été laissé de côté. D'autres formes de religions ont pris certains de ces éléments et les ont développés séparément, ce qui n'a pas laissé que de profiter aux éléments en question qui, dans le catholicisme, ont dû attendre que l'idée à laquelle ils appartenaient eût grandi. Il est facile de montrer que les sectes portent sur tel ou tel trait du christianisme une appréciation plus juste que celle de l'Église : mais peut-être est-ce au prix d'une fausse simplification et d'un appauvrissement de l'idée chrétienne » (p. 306). L'argument prend une tout autre portée lorsqu'il s'élève de la conception de richesse interne du catholicisme à celle de richesse absolue, humaine : « Le christianisme catholique... est plus exactement qu'aucune autre forme connue, un microcosme du monde des religions; nous y trouvons presque toutes les figures de l'expression religieuse de la plus basse à la plus haute, pressées ensemble et tendant vers l'unification et la cohésion... » On conçoit mal que l'Angleterre religieuse ait mis en balance

avec cette apologétique robuste et neuve les grâces paradoxes tout littéraires de M. G. K. Chesterton.

— M. L. Chachoin s'intéresse à l'histoire des religions ; il a beaucoup lu, pris beaucoup de notes, copié nombre d'extraits des traductions des livres sacrés, des listes de dieux, des statistiques, des tables synchroniques — il nous fait part, avec une libéralité ingénue, du résultat de cette patiente compilation à laquelle il paraît avoir pris un plaisir évident (*Les Religions, histoire, dogmes, critiques*, Alger, Torrent, 1 vol. de 661 p. pet. 8°). Il y joint quelques définitions de son crû : « La Religion émet des dogmes, des doctrines sur Dieu et le Créateur d'après les révélations faites par Dieu à des hommes choisis pour ces révélations (p. 5) », des jugements sans appels : « La caractéristique du judaïsme, c'est le mercantilisme, l'usure, la haine de tout ce qui n'est pas juif ; la caractéristique du catholicisme, ce sont les mystères et les absurdités voulues ; la caractéristique de l'islamisme, c'est le fanatisme meurtrier, le fatalisme et l'obscurantisme suite du fatalisme (p. 50) ». Resterait peut-être à établir la caractéristique de l'histoire, mais visiblement M. Chachoin tend plutôt à la philosophie sociale : pour « la paix du monde et l'avenir colonial des peuples latins », il propose la lutte contre les dogmes catholiques et « l'avènement d'une religion monothéiste ou panthéiste du Dieu inconnu » (pp. 658-661 passim).

— On sait quel abondant travail critique a fourni depuis sa fondation en juin 1885 la *Theologische Literaturzeitung*. E. Schürer et A. Harnack ont, dans ce journal de quelques pages, mené d'une façon continue, et grâce à l'aide d'un corps très homogène de collaborateurs, le combat le plus efficace pour les méthodes scientifiques en histoire et en philosophie religieuses. Au lendemain de la mort d'Emile Schürer et lorsque A. Harnack annonce son intention de quitter la direction de la *Theologische Literaturzeitung*, la rédaction manifeste, en un programme adressé à ses lecteurs, sa volonté d'élargir son champ d'action sans dévier aucunement de sa ligne initiale de recherches. La Revue n'oublie pas qu'elle s'est avant tout proposé de servir les études de théologie : or, de jour en jour les rapports entre la théologie et les théories de la connaissance, la psychologie et la philosophie de la religion se font plus étroits : il n'est pas d'éthique qui puisse ignorer les progrès de l'ethnologie ou de la sociologie. Chacune de ces disciplines ou plutôt sa littérature doit avoir sa place dans les recensions que publiera désormais la *Thlz*. Et c'est la grande réforme que signale le récent avis aux lecteurs signé par les nouveaux rédacteurs en chef, M. H. Schuster et A. Titius auxquels se joint une dernière fois M. A. Harnack. Les derniers sommaires comportent une proportion à peu près égale de comptes rendus d'ouvrages touchant l'histoire pure et d'ouvrages de philosophie religieuse, voire d'apologétique.

La physionomie de la *Thlz* subit quelques modifications : la bibliographie y sera désormais présentée sous un ordre un peu plus systématique que par le

passé, sous des rubriques que l'usage fixera. Les collaborateurs, amis, lecteurs de la *Thlz* sont invités à lui adresser des *Mitteilungen* de peu d'étendue, mais où seront consignées toutes découvertes ou remarques d'ordre scientifique. Il va sans dire que l'excellente revue critique, bien que décidée à s'associer de façon sans cesse plus active au mouvement des idées contemporaines, continuera à s'élever toutes les fois qu'il le faudra contre les engouements passagers dont souffre si souvent la science, les « modes du jour, les géniales hypothèses, les fantaisies des dilettantes ».

— Nous apprenons la toute récente fondation de l'*Institut ethnographique international de Paris*. Il est créé dans le but de grouper « le préhistorien, l'archéologue, l'historien, le linguiste, l'ethnographe » qui s'ignorent le plus souvent, ne peuvent par suite travailler utilement à l'œuvre scientifique qui leur est commune par tant de points. Là, il est vrai, ne réside pas l'originalité du nouvel Institut, mais plutôt dans son souci de vulgarisation. Concurremment avec les recherches « de laboratoire », il veut travailler à « répandre, parmi les hommes qui jusqu'ici n'ont été que des curieux, la connaissance de l'évolution humaine dans tous les temps et dans tous les lieux ».

« Nos projets sont vastes », dit le programme que nous avons sous les yeux. L'Institut ethnographique en effet se propose, en premier lieu, de fonder à Paris un grand *Musée des civilisations*, établi conformément aux méthodes scientifiques modernes, qui comprendra une bibliothèque et des laboratoires, enverra des missions et organisera des conférences et des expositions temporaires, afin de contribuer aux progrès de la science et, en même temps, de mettre sous les yeux du public une reconstitution vivante des étapes du développement des peuples.

Plutôt que de fonder une publication périodique nouvelle, l'Institut ethnographique a préféré se donner pour organe une revue déjà connue par la haute valeur des études qu'elle a publiées : la *Revue d'ethnographie et de sociologie* que dirige notre ami et collaborateur M. Van Gennep. Ultérieurement, l'Institut ethnographique publiera une série de mémoires où prendront place les travaux de longue haleine. Le président de la nouvelle société est M. Jacques de Morgan, le secrétaire général M. G. Regelsperger, les autres membres fondateurs MM. J. Bacot, G. Bondoux, M. Delafosse, J. Deniker, M. Dourgnon, G. Du Loup, A. Van Gennep, E. Leroux, R. de Mecquenem, M. Vernet, etc.

P. A.

La transformation de la chaire d'hébreu au Collège de France.

— L'assemblée des professeurs du Collège de France a décidé la disparition de la vénérable chaire de « Langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques » pour laquelle, en grande partie, le Collège avait été fondé. M. Philippe Berger, qui a demandé et obtenu sa mise à la retraite, en aura été, après Quatremère et Ernest Renan, le dernier titulaire. Depuis longtemps,

pour le nombre des chaires d'hébreu, la France se classait dans des conditions humiliantes après tous ses voisins, bien loin derrière la Suisse. La voici, maintenant, sans chaire magistrale d'hébreu et d'exégèse biblique. Il est à croire que l'État veut abandonner ce domaine aux établissements confessionnels qui ont constitué un enseignement théorique complet, se multiplient en publications et périodiques, et ont fondé jusqu'en Orient des écoles pratiques d'études bibliques.

Un si grand changement, dont on ne peut manquer de se préoccuper car il porte une atteinte grave à un enseignement fondamental, est dû au désir légitime de reconnaître les grands services rendus par M. Pelliot lors de sa mission en Asie Centrale. Le savant professeur de chinois à l'École d'Extrême-Orient professera au Collège de France « les langues, l'histoire et l'archéologie de l'Asie Centrale ». Nul n'était mieux désigné pour cet enseignement qu'il est à même de constituer avec les matériaux personnellement rapportés. Nous avons déjà dit ici quelle riche bibliothèque en langues diverses il a su choisir dans la cachette de Touen-houang. Le déchiffrement n'a pas refroidi le premier enthousiasme. C'est ainsi que M. Sylvain Lévi a étudié des documents sanscrits jusqu'ici inconnus et qu'il a déchiffré des textes dans une langue indo-européenne nouvelle, dont il a été publié quelques fragments par des savants allemands. M. Meillet lui apporte sa collaboration dans l'interprétation linguistique des mots et des formes de cette langue. M. Gauthiot a communiqué à la société asiatique et à la société de linguistique les premiers résultats de son déchiffrement d'une série de traités bouddhiques écrits en soghdien, dialecte iranien à peu près inconnu jusqu'ici. M. Pelliot s'est réservé l'étude des liasses et rouleaux rédigés en chinois et la matière est nouvelle autant qu'abondante. Félicitons le nouveau professeur d'un succès mérité et qui ne se dément pas.

R. D.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

SARAPIS

V. LA STATUE MYSTÉRIEUSE ¹

Dans le chaos des traditions relatives à la statue, ou plutôt aux statues de Sarapis — πολλή καὶ διάφωνος ἱστορία, disait déjà Origène — il n'en n'est pas de plus singulière que celle dont Athénodore de Tarse, le Pseudo-Callisthène et Nouménios nous ont laissé le souvenir : la légende de l'image à la substance mystérieuse.

Nous n'en possédons que des relations dérivées; même Athénodore — qui, comme nous l'a montré² la comparaison de Tacite avec Clément, garde le souvenir d'un trait primitif, celui de l'origine memphite — mêle à son exposé le nom de Bryaxis, résultat d'une infiltration étrangère à la première forme d'une légende qui met en scène l'antique Sésôstris; chez le Pseudo-Callisthène, le motif est également soudé à un élément hétérogène; chez Nouménios enfin, toute notion de l'origine égyptienne est effacée, et la fabrication de l'image est localisée à Alexandrie, sous un Ptolémée. La concordance générale d'Athénodore avec la source A du

1) Voir *Revue*, t. LX, p. 285 et t. LXI, p. 182.

2) *Revue*, t. LXI, p. 169. Nous aurions dû rappeler à cette place que Bouché-Leclercq a vu le premier qu'Athénodore sous-entend que c'est pour Memphis qu'avait travaillé Sésôstris et qu'il y a identité entre la tradition enregistrée en troisième ligne par Clément et celle, signalée par Tacite à la place correspondante, qui fait venir l'image de Sarapis de « l'antique citadelle de l'Égypte » (*Revue*, XLVI, p. 12). L'argumentation de B.-L. est toutefois incomplète et a pu être contestée par E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 60, n. 1; elle est d'autre part entachée d'une erreur de détail : Tacite-Apion ne dit pas que le transfert de Memphis à Alexandrie se soit effectué sous Ptolémée III, qui n'est nommé qu'à l'occasion de la théorie séleucienne.

Pseudo-Callisthène, autorise à faire remonter jusqu'en pleine époque ptolémaïque la naissance du thème qui leur est commun.

Le récit d'Athénodore¹ est le plus circonstancié :

Le roi Sésôstris, après avoir subjugué la plupart des peuples voisins de la Grèce², ramena en Égypte, à son retour, d'habiles artisans. Il commanda d'exécuter, sans ménager la dépense, une statue de son ancêtre Osiris. Le travail fut fait par Bryaxis le sculpteur (non l'Athénien, mais un homonyme³). Bryaxis employa une matière mélangée et diverse : une limaille d'or, d'argent, de cuivre, de plomb, d'étain, des fragments de toutes les pierres précieuses connues des Égyptiens : saphir et hématite, émeraude et topaze. Il pila et mêla tous ces éléments et y associa du *kuanon* d'où provient la couleur sombre de l'image : puis après avoir trempé la composition dans la préparation qui restait de l'embaumement d'Osiris et d'Apis, il façonna le Sarapis dont le nom même indique le rapport avec les funérailles et la fabrication avec des matériaux propres à la sépulture, *Osirapis* étant formé d'*Osiris* et *Apis*.

Dans la tradition suivie par Nouménios et conservée par Origène, le mélange de matériaux qui a servi pour la statue de Sarapis est plus complexe encore que la mixture détaillée par Athénodore. Tous les produits du règne animal et du règne végétal entraient dans la composition de l'image prodigieuse commandée par « Ptolémée⁴ ». Le but de Ptolémée,

1) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, 48.

2) Τὰ πλεῖστα τῶν περὶ Ἑλλήσι παραστησάμενων ἔθνων. Il s'agit de l'expédition classique (Hérodote, II, ciii, cvi) contre la Thrace et l'Asie-Mineure, patrie du vrai Bryaxis.

3) Κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις ὁ δημιουργός, οὐχ ὁ Ἀθηναῖος, ἄλλος δέ τις ὁμώνυμος ἐκείνῳ τῷ Βρυάξιδι, ὅς ὦλη κατακέχρηται... μικτῇ καὶ ποικίλῃ. Petersen remarque justement (*l. c.*, p. 66) qu'il y a désaccord entre ὁ δημιουργός « le fameux sculpteur » et οὐχ ὁ Ἀθηναῖος *x. t. l.* Ces mots qui interrompent le mouvement de la phrase paraissent une glose dont l'auteur est peut-être le Compilateur transcrit par Clément.

4) Ptolémée n'est pas désigné plus clairement : il est arbitraire de supposer comme le fait E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 71, n. 5, qu'il est question de Sôter.

ajoute le texte d'Origène, était de présenter aux Alexandrins une manifestation directe de la divinité (οἶονεῖ ἐπιφανῆ δεῖξαι... θεόν¹).

Dans la légende de la fondation du Sarapéion que nous connaissons déjà², la notion de l'idole composite est associée à la figure virile du groupe Zeus-Héra, que le texte latin qualifie de *simulacrum sedens ex ea materia figuratum quam dinoscere hominis virium non est* (il faut lire dans le grec : ξόανον καθεζόμενον οἷον θνητός τὴν φύσιν οὐχ εὔρεν ἀπὸ γυγῆλαι). Ausfeld³ qui a eu le mérite de reconnaître l'identité de cette *materia* inconnaissable et de l'ἄλλη μίκτη d'Athénodore a vu dans le membre de phrase οἷον θνητός τὴν φύσιν... l'œuvre d'un interpolateur du *Roman*. Cette hypothèse est erronée. L'appartenance de cette donnée au fond premier du chapitre xxxiii est garantie par l'exacte symétrie du récit pseudo-callisthénien avec celui d'Athénodore. Le Zeus-Sarapis de substance mystérieuse du premier doit l'existence à Sésonkhôsis le kosmokratôr, comme l'Osiris-Sarapis d'Athénodore est attribué à l'initiative de Sésôstris, vainqueur du monde, dont Sésonkhôsis n'est qu'un doublet; le οἷον φύσιν... et la mention d'un vieux Pharaon conquérant font corps; c'est donc bien l'auteur, antérieur à Apion, du récit A qui a rattaché à la fois le nom de Sésonkhôsis et l'idée d'une composition mystérieuse au Zeus de la chapelle de Rhakôtis⁴. L'opinion d'Ausfeld renferme cependant une parcelle de vérité, la notion de la

1) Origène, *Contr. Cels.*, V, 30.

2) Pseudo-Callisthène, I, xxxiii; cf. *supra*, t. LXI, p. 164.

3) Le ms. de Paris porte θνητήν, mais l'arménien concorde avec le latin et le confirme. Raabe a introduit θνητήν dans le texte de sa rétroversion et n'a reconnu que dans une note (p. 23, n. 2) la possibilité d'une interprétation conforme à Julius Valérius. Son procédé a induit en erreur Petersen, *Archiv f. Relgw.*, XIII, p. 69.

4) Ausfeld, *Alexanderroman*, p. 140.

5) La symétrie du Pseudo-Callisthène et d'Athénodore fournit inversement un argument décisif contre l'hypothèse de Petersen (*Archiv*, XIII, pp. 66 et suiv.) qui, supposant une lacune dans le texte de Clément, propose de distinguer la statue d'Osiris, commandée par Sésôstris, de celle de Sarapis exécutée pour Ptolémée par Bryaxis.

malière impénétrable ne peut avoir appartenu originellement au Zeus parèdre de Héra, car elle suppose nécessairement une statue isolée. L'auteur de A, qui opère sur un groupe Zeus-Héra qui a pu réellement exister au Sarapéion, y a rattaché une notion qui, comme nous allons voir, n'a rien de commun avec une véritable œuvre de sculpture. Il ne faut pas en effet chercher dans l'histoire de la plastique l'origine du Sarapis fantastique dont parlent, en dehors du Pseudo-Callisthène, Athénodore et Nouménios : ni l'art grec¹, ni même l'art égyptien n'en ont fourni le modèle.

Kroker a compris qu'il faut demander à la littérature religieuse de l'Égypte ptolémaïque l'explication de l'énigmatique description d'Athénodore (Nouménios et le Pseudo-Callisthène lui sont inconnus), mais il a fait fausse route² en comparant la statue commandée par Sésôstris aux idoles composites comme celle du Sokari de Dendéra « dont la tête est d'argent, les pieds d'argent, les bras d'or, le cœur d'argent, la poitrine de bronze noir³ » etc. La statue d'Athénodore n'est pas un assemblage de pièces métalliques de nature différente ou « une figure faite en pierres nombreuses selon la parole des ancêtres⁴ », c'est une masse formée par l'alliage

1. S. Reinach rejette avec raison (*Cultes*, II, p. 352) le rapprochement indiqué par Max Egger entre la technique du Sarapis d'Athénodore et celle de l'Apollon de Daphnae, œuvre de Bryaxis décrite par Philostorge (*Rev. Et. gr.*, II, p. 104) : une statue en bois de vigne avec la chevelure et la couronne de laurier en or et deux énormes hyacinthes enchâssées à la place des yeux. Mais l'analogie qu'il découvre lui-même (c'est à tort qu'il se réclame de Klein, *Arch. Ep. Mittheil.*, t. V, p. 96, n. 3) entre ce Sarapis et celui que mentionne Apion (cf. *supra*, *Revue*, 1909, II, p. 298 n. 2) n'est pas moins illusoire : la statue du labyrinthe (etiam nunc in labyrintho) taillée dans un bloc colossal d'émeraude s'apparente à l'Arsinoé en topaze haute de quatre coudées (Pline, XXXVIII, 108) et à toutes les idoles en pierres précieuses chères à l'imagination de l'Égypte de la décadence comme la Vénus en lapis-lazuli incrusté d'or de l'*Abrégé des Merveilles* (tr. Carra de Vaux, p. 300 ; cf. Maspero, *Journal des Savants*, 1899, p. 74).

2) Kroker, *Gleichnamige gr. Künstler*, p. 20.

3) Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 36, l. 54 = Loret, *Rec. travaux*, t. IV, p. 23. Cf. Maspero, *Annuaire de l'École des Hautes-Études (sc. hist. et phil.)*, 1897, pp. 11-15.

4) Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 30, l. 6-7.

homogène de matériaux disparates. Pour trouver le prototype de l'œuvre du soi-disant Bryaxis, il faut lire dans le Rituel même consulté par Kroker, celui des fêtes d'Osiris au mois de khoiak¹, la recette suivant laquelle on fabriquait les simulacres divins, notamment celle de l'Osiris Hnt-Ament.

Dans le moule qui représente une figure à tête humaine avec la mèche divine et l'uraeus, tenant dans ses mains le *pedum* et le *flagellum*, introduire :

Sept mesures de terre ; deux *hin* et demi d'eau du nome de Busiris et de l'étang sacré ; quatre mesures deux tiers de myrrhe ; une mesure trois quarts de résine fraîche ;

Deux mesures *qt* de chacune des plantes aromatiques broyées et passées au crible : acore, souchet odorant, bois de caroubier, écorce de cannelle, résine de lentisque, roseau d'Ethiopie, bois d'aspalathe, fleur de henné, romarin, acacia, graines de genévrier, souchet² ;

Métaux et pierres précieuses au nombre de vingt-quatre, broyés et mélangés : or, argent, pierre blanche, pierre rouge, lapis-lazuli, turquoise de Syrie, turquoise artificielle (?), vert minéral de la Haute et de la Basse-Égypte, onyx (?), cornaline, *tmhw* de Nubie, *s'sn*, *tmh*, albâtre (?) vert antimoine, *rk* vert artificiel, *shr*, *ds* noir, *ds* blanc, *hm'g'* d'Ethiopie, ajouter une mesure un tiers de pulpe (ou farine) de dattes.

Le 21 khoiak, démouler³.

Le 23 [peindre le corps du Hnt-Ament⁴] en couleur jaune, ses yeux suivant le modèle des yeux, sa chevelure en couleur *mh*, sa barbe de

1) Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 33-36. Réédité, traduit et commenté par Loret, *Recueil*, t. III, 43-57 ; IV, 21-33 ; V, 85-103. Autre traduction de Brugsch, *Zeitschr. f. äg. Spr.*, 1881, 77-111 ; cf. Dümichen, *ib.*, 1882, p. 88-101. Ce document a souvent été cité depuis un quart de siècle (en dernier lieu par Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, p. 258) sans qu'aucun effort ait été tenté pour en améliorer l'interprétation ; il est d'un haut intérêt pour l'histoire du culte égyptien que l'étude de ce texte capital et difficile soit reprise.

2) La traduction des termes botaniques, sur plusieurs points fort incertaine, est donnée d'après le glossaire de la *Flore pharaonique* de Loret, pp. 137 et suiv.

3) Col. 133-144 (*Recueil*, V, p. 92-94 ; *Zeitschr.*, 1881, p. 99).

4) Restitution certaine d'après c. 127.

lapis-lazuli, et ses joues d'émeraude, et les parties voisines en jaune ¹.

On a reconnu sans peine « toutes les plantes » de Nouménios ², « tous les métaux et pierres précieuses ³ », les drogues funéraires, le colorant d'Athénodore ⁴; on s'explique aussi que, bien que Nouménios et Athénodore indiquent la composition du soi-disant ἄγαλμα, le Pseudo-Callisthène la déclare inconnaissable, car la formule de la fabrication de l'effigie rituelle est en théorie dissimulée aux profanes, c'est « le mystère qu'on ne voit ni n'entend, que le père transmet à son fils »; on comprend enfin que cette mixture ait fait apparaître un dieu *épiphane* : nous sommes en présence du rite important qui crée le dieu de l'année, remplacé au khoiak suivant quand ses énergies sont épuisées. L'effigie divine décrite par l'inscription de Dendéra faisait nécessairement partie de l'attirail du culte du Sarapis alexandrin : le Sarapis-Osiris de Rhakôtis, dieu grand de

1) *Ibid.*, c. 150.

2) Il n'y a pas trace à Dendéra des substances d'origine animale associées aux produits végétaux par le pythagoricien qui, d'autre part, est muet sur les minéraux.

3) Il ne semble pas y avoir entre les six métaux énumérés par Athénodore (les principaux des métaux usuels) et les « sept métaux planétaires de l'alchimie » le rapport indiqué par Kroker, *l. c.*, p. 20, Amelung et de Ricci, *Rev. Archéol.*, 1903, II, p. 186 et n. 2, Petersen, *Archiv*, XIII, p. 68, n. 2.

4) La coloration foncée obtenue à l'aide du *kuanon*, d'après Athénodore, appartient sans doute à une tradition sacerdotale différente de celle que représente l'inscription de Dendéra : le Hnt-Ament est polychrome. L'Osiris d'Athénodore s'apparente en ce point au Kneph décrit par Porphyre (Eusèbe, *Praep. Ev.* III, xi, p. 115) : τὸν δημιουργόν, ὃν Κνήφ οἱ Αἰγυπτίοι προσαγορεύουσιν, ἀνθρωποειδῆ, τὴν δὲ χροίαν ἐκ κυανοῦ μέλανος ἔχοντα; *ib.*, III, xii, p. 11, le ἐκ κυανοῦ χρώμα du dieu d'Eléphantine est expliqué ὅτι ὑδραγωγὸς ἐν συνόδῳ ἡ σελήνη. Porphyre et Athénodore entendent par κύανον non le bleu ainsi qu'on traduit d'ordinaire dans le texte de Clément, mais une couleur très sombre, presque noire; il faut rapprocher la description d'Athénodore de la théorie exposée par Plutarque (*De Iside*, xxxi) : τὸν δὲ Ὀσίριν αὖ πάλιν μελάγχροον γεγονέναι μυθολογοῦσιν, ὅτι πᾶν ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἱμάτια καὶ νέφη μελαίνει μιγνύμενον, καὶ τῶν νέων ὑγρότης ἐνοῦσα παρέχει τὰς τρίχας μελαίνας. L'hymne du *Pap. magique* de Paris, l. 2336 (Dieterich, *Abraxas*, p. 35) qui qualifie le Cerbère de κύων κυανόχροος, se rattache à la même conception — Voir, sur la signification de la « blue, or almost black, colour with indigo », Gardiner, *Äg. Zeitschr.*, 1910, p. 162.

l'Occident, était un Hnt-Ament au même titre que l'Oserapis de Memphis. Il n'y a guère lieu de douter que les Ns-kdi et les Pseramon aient accompli chaque année, dans la succursale de Rhakôtis comme dans la maison-mère de Memphis¹ la reconstitution de l'image sacrée du grand dieu de l'au-delà.

C'est sans doute une curieuse déformation des faits que celle que nous observons chez les narrateurs grecs² prêtant à une création durable de l'art du sculpteur les caractères de l'image rituelle, périodiquement renouvelée, que les prêtres installaient au retour du mois de khoiak dans le « coffre mystérieux posé sur la barque ». Mais si grave que soit la méprise, elle n'excède pas la mesure de diffraction qu'impose aux réalités égyptiennes le passage par le prisme hellénique ; pour les Alexandrins même bien informés, la civilisation indigène est un monde clos.

On peut être surpris de l'accord qui s'est établi entre les critiques³ pour considérer la description d'Athénodore comme conforme en somme à la réalité et susceptible de fournir des éléments à l'étude du Sarapis au Cerbère. Athénodore paraît en effet avoir retrouvé le surprenant Osiris

1) Le sanctuaire de Memphis est cité dans l'inscription de Dendéra (c. 26, etc.) comme un de ceux où est suivi le rituel décrit plus haut.

2) D'autant plus curieuse que la littérature alexandrine n'a pas complètement ignoré le caractère véritable du rite de la fabrication de l'effigie. Voir chez Plutarque, *De Iside*, xxxix, la description de l'ἄγαλματιον (composé de terre végétale, de substances aromatiques et d'eau) qui représente Osiris retrouvé.

3) S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 351; Amelung, *Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 184; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, pp. 60-61 et 71; Petersen, *Archiv*, t. XIII, p. 68. — Schmidt et Petersen (ainsi que Bouché-Leclercq, *RHR*, t. XLVI, p. 13, n. 1) vont jusqu'à identifier le Zeus du Pseudo-Callisthène à la fois à l'Osiris d'Athénodore et au véritable Sarapis au Cerbère. Cette opinion erronée provient d'un usage imprudent de l'addition pratiquée aux versions B et C du *Roman d'Alexandre* par un interpolateur de basse époque (cf. *RHR*, t. LXI, p. 167, n. 5 et *infra.*, p. 139, n. 1); elle peut d'autant moins être soutenue que si le Ps.-Callisthène fond en un seul objet le Zeus parèdre d'Héra et la statue mystérieuse, il distingue avec soin cette création de Sesonkhôsis du Sarapis hellénistique commandé par Alexandre.

sésostrien dans le Sarapis hellénistique¹; mais il est clair qu'il ne faut voir là qu'une tentative, exactement comparable à celle que nous avons constatée chez le Pseudo-Callisthène, faite pour reporter la notion de la statue mystérieuse sur un type concret de la plastique; cette notion, à l'origine sans aucune relation avec la statuaire, devait naturellement, une fois popularisée, tendre à se déterminer en se fixant sur une image connue. Le lien établi par Athénodore entre l'« effigie d'Osiris », mélange de minéraux et de drogues colorés au *χύρην*, et le majestueux colosse, orgueil du sanctuaire de Rhakôtis, est tout artificiel; d'ailleurs la théorie accueillie par le stoïcien de Tarse, rejetée comme bizarre et contraire aux opinions reçues par le Compilateur source de Clément², par Clément lui-même et par Apion, n'a trouvé d'écho à Alexandrie qu'au moment du triomphe du christianisme.

Il faut en effet descendre jusqu'au cinquième siècle, jusqu'à Rufin, qui d'ailleurs ne la prend pas franchement à son compte, pour retrouver l'idée que les écrivains alexandrins précités combattaient chez Athénodore. Rufin (qui

1) Tel est du moins le sentiment qu'ont prêté à Athénodore, le Compilateur et à sa suite Apion

2) 'Αλλ' ὁ γε 'Αθηνόδωρος ὁ τοῦ Σάνδωνος ἀρχαίζειν τὸν Σαρᾶπιν βουλευθεὶς οὐκ οἶδ' ὅπως περιέπεσεν ἐλέγξας αὐτὸν ἄγαλμα εἶναι γενητόν. Il me paraît sage de ne pas toucher au texte bien que la construction de *περιέπεσεν* soit insolite. Les émondations proposées sont insoutenables : celle de Stählin, qui change οὐκ οἶδ' ὅπως en οὐκ οἶδ' ὅτω, car Athénodore contredit non pas « on ne sait qui » mais les auteurs des récits antérieurs (juste remarque de Petersen, *Archiv*, XIII, p. 66); celle de Petersen, qui corrige (*ib.*) *γενητόν* en *ἐγγενητόν*, parce que le texte n'oppose pas une statue indigène à une statue importée, mais une statue faite de main d'homme à une statue achiropoiète. Les correcteurs, surtout Petersen, semblent avoir été désorientés par la pensée, en effet singulière sous la plume de Clément, qu'exprime l'ensemble de la phrase. Comment Clément peut-il rejeter, comme tendancieuse et inventée dans le seul but de vieillir Sarapis, une théorie qui ôte à la statue le prestige d'une origine divine et la réduit à la condition d'un ἄγαλμα γενητόν, alors que les pages du *Protreptique* qui précèdent la dissertation sur Sarapis n'ont pas d'autre but que de prouver qu'il n'y a pas de statue divine qui ne soit faite de main d'homme? La solution n'est pas dans un changement de texte : en réalité, Clément a simplement reproduit, telle qu'il l'a trouvée, une phrase de son modèle, sans voir qu'elle allait directement à l'encontre de son argumentation propre.

pourrait être pour l'archéologue un témoin extrêmement précieux, car ses informations sur le Sarapéion reposent sur le rapport des spectateurs oculaires des événements de l'an 391, de ceux qui ont vu traîner sur la voie publique, mettre en pièces et détruire le chef-d'œuvre jusque-là préservé de tout contact par une religieuse terreur¹ et pour la première fois arraché au mystère de la cella) sait que certains identifiaient la statue « en métaux et bois de toute espèce » à la colossale image qui semblait pouvoir « toucher l'un des murs de sa droite, l'autre de sa gauche ». Les archéologues qui ont eu l'ingénuité de chercher dans ce texte un renseignement authentique sur la technique du Sarapis colossal n'ont pas pris garde aux restrictions que comporte le *ferre* à l'imparfait employé par Rufin : *omnibus generibus metallorum lignorumque compositum ferebatur*. Rufin relate ici non une constatation de témoins oculaires, mais une rumeur indépendante de l'expérience directe et antérieure à l'événement de 391; il ne peut aider à prouver que la vitalité d'un motif légendaire. Bien loin encore derrière lui vient Eustathe², qui donne une nouvelle preuve de l'origine tardive de sa source quand il retrouve le Sarapis οὗ φασὶ τὸ ἄγαλμα τοῖς ὀρώσιν ἄδηλον εἶναι οἷας φύσεως ἦν dans la statue que Ptolémée fit venir de Sinope.

Pour n'avoir joui que d'un crédit restreint auprès des Alexandrins non chrétiens, l'idée que le Sarapis au Cerbère était d'une constitution singulière n'en a pas moins influé profondément sur les conceptions attachées à la grande statue du Sarapéion. Le Compilateur lui-même, qui repousse avec énergie la théorie de l'ἄγαλμα γενητόν, en subit l'empreinte sans le savoir. Il combat Athénodore parce que la version d'apparence rationaliste du stoïcien dépouille à ses yeux le monument de l'auréole d'une origine surhumaine; moins bien informé ou moins perspicace que Nouménios,

1) Rufin, *Hist. eccl.*, II, p. 23 : « Persuasio quaedam ab ipsis gentilibus fuerat dispersa quod si humana manus simulacrum illud contigisset, terra dehiscens illico solveretur in chaos ».

2) Eustathe, *Geogr. gr. min.*, II, p. 262.

il n'a pas compris qu'il y a, au fond de cette histoire de métaux et de drogues, une affirmation de la qualité extraordinaire de la statue divine. Sa propre conception dérive de celle qu'il méconnaît. Clément la résume d'un mot quand il parle de l'audace de ceux qui déclarent *achiropoiète* la statue de Sinope¹. Le Compilateur n'a sans doute pas employé le mot — ἀχειροποίητος semble un terme spécifiquement chrétien². Mais il a cru à la chose³. Nous savons que Sarapis — Ζεὺς Πολλεύς — était le patron divin d'Alexandrie, le protecteur qui gardait la ville de tout mal⁴, que de l'intégrité de son symbole visible dépendait l'existence même de l'univers⁵. La statue détruite en 391 était un talisman analogue au Palladium ou aux Artémis taurique et éphésienne⁶, fétiches tombés du ciel (διπετής, διςπετής, οὐρανοποιητής) ou forgés dans l'atelier divin d'Héphaistos, partant non créés par la main de l'homme. La théorie à laquelle Clément fait une allusion scandalisée est donc une accommodation d'inspiration purement grecque de celle, sortie par un malentendu d'une croyance égyptienne, qui voulait qu'une certaine statue de Sarapis fût d'une constitution qui la différenciât des œuvres vulgaires de la sculpture.

1) Τοῦτον ἀχειροποίητον εἰπεῖν τετολμήκασι τὸν Αἰγυπτίον Σαρᾶπιν. L'idée exprimée par ce membre de phrase (qu'il faut rapprocher du passage où est appréciée la thèse antagoniste, cf. *supra*, p. 132, n. 2) s'applique exclusivement au groupe des théories énoncées en premier lieu, et particulièrement à la théorie sinopique.

2) Cf. Dobschütz, *Christusbilder*, p. 37.

3) Cela résulte non seulement de l'allusion de Clément à la croyance à un Σαρᾶπις ἀχειροποίητος mais encore du détail caractéristique, qu'Apion a dû trouver chez le Compilateur, de la motilité de la statue. Clément a certainement abrégé le récit de S de même qu'il a amputé la version d'Isidore de la précieuse indication relative au Ptolémée *quem tertia aetas tulit*.

4) Cf. *supra*, *RHR*, t. LXI, p. 165.

5) Cf. *supra*, p. 133, n. 1.

6) Rappelons que la littérature chrétienne place à Alexandrie une seconde statue achiropoiète, image d'Artémis dont nous ne connaissons la légende que par le travestissement polémique qui est à la base d'Isidore de Péluse, ep. 207 (T. IV, p. 535 Schott) et de Suidas, s. v. Διοπετής (Dobschütz, *Christusbilder* p. 22*).

De ces deux conceptions qui témoignent de l'atmosphère de vénération dont s'entourèrent les images sacrées du Sarapéion, il faut rapprocher celle qui se reflète dans deux textes qui nous ramènent aux IV^e et V^e siècles finissants. Damaskios, dans une biographie imprégnée d'éléments égyptiens¹ du néoplatonicien Héraïskos, rapporte au sujet de cet extatique qu'il était doué de la faculté de distinguer entre les images vivantes, c'est-à-dire animées par la présence réelle du Dieu (ὕπο τοῦ θεοῦ κατεχόμενον) et les effigies ordinaires, produits inertes de l'art humain (ἄψυχον ἄγαλμά καὶ ἄμοιρον θείας ἐπιπνοίας²). Il entra en transe³ à l'approche des images privilégiées et c'est ainsi qu'il reconnaît la nature de l'ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησιν Ὅσῖριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν. Il y avait un siècle, au temps d'Héraïskos, que le Sarapéion et ses statues étaient détruits; mais l'Aïôn-Osiris-Sarapis⁴ de la période dernière de la religion égypto-hellénique a hérité des propriétés de la grande statue anéantie au 391; pour raffermir le courage de la petite cohorte des fidèles de Sarapis, ébranlée par la destruction de l'image réputée inviolable, le philosophe Olympios expose que la ruine de matériaux périssables est un fait sans importance et que la puissance qui y résidait a pris son vol vers le ciel (δύναμεις δὲ τινὰς ἐνοικῆσαι αὐτοῖς καὶ εἰς οὐρανὸν ἀποπτῆναι⁵).

La doctrine qui a inspiré Olympios est d'origine égyptienne⁶.

1) L'illumination des vêtements d'Héraïskos mort s'explique par la donnée de Plutarque (*De Iside*, LI) sur l'ἀμπεχόνη φλογεΐδης (cf. *ib.*, LXVII τὸ φωτοειδές) d'Osiris. Voir sur des textes directement ou indirectement apparentés, Reitzenstein, *Hell. Mysteriesreligionen*, pp. 29-30 et 106. Suivant une hypothèse de Devéria, *Mémoires et fragments*, I, p. 30, reprise par Maspero (*Journal des savants*, 1899, p. 277) la légende d'Héraïskos se rattache immédiatement à la croyance exprimée par la formule égyptienne de l'illumination du défunt.

2) Suidas, I, II, p. 871 s. v. Ἡραΐσκος.

3) Dobschütz, *l. c.*, p. 331* rapproche ce cas de suggestion de ceux qui sont attribués à Catherine Emmerich et d'autres mystiques.

4) Sur l'identité de l'Aïôn-Osiris avec Sarapis, cf. *infra* VII.

5) Sozomène, VII, 15.

6) Les explications d'Amelung, *Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 178 et de Dobschütz, *Christusbilder*, p. 24, sont insuffisantes.

Elle dérive, comme l'a montré Erman¹, de la croyance, exprimée dans divers textes hiéroglyphiques de l'époque des Lagides², suivant laquelle l'âme du dieu peut quitter le ciel pour descendre dans l'image divine d'où elle s'envole à l'occasion. La légende de Sarapis garde donc, indépendamment de la notion grecque de la statue achiropoïète, le souvenir des deux sortes de représentations que nécessitait le culte égyptien ; alors que la description d'Athénodore dérive des recelles suivant lesquelles se fabriquait le moule du dieu des grandes fêtes annuelles, l'effigie animée par la « présence réelle » correspond sans doute à cette statuette portative qui était l'objet principal du culte journalier³.

Grâce aux écrivains chrétiens qui ont sauvé du naufrage le souvenir de ces remarquables croyances alexandrines, nous saisissons maintenant l'explication de ce fait singulier : la légende de Sarapis, ce dieu sans histoire et sans mythe, est essentiellement le roman de sa statue. — Statue dont la nature est énigmatique ; statue animée par la présence invisible du *numen*, statue talisman, qu'on ne peut toucher sans que croule le ciel et que l'univers retourne au chaos ; statue grecque d'un dieu égyptien, exotique d'un dieu indigène ; statue de vénérable antiquité dédiée par Sésôstris ou Sesonkhôsis, ou statue de fraîche date commandée sur place par Alexandre le Fondateur ou importée sous un Ptolémée indécis de Séleucie ou de Memphis, de Sinope la pontique ou d'un fleuve Sinops imaginaire ; Zeus, Pluton, ou Osiris. Quels que soient les éléments archéologiques qui s'y trouvent utilisés, c'est l'histoire religieuse, et non celle de l'art, qui nous révèle la cause initiale de ce foisonnement de traditions

1) Erman, *Aeg. Religion*, 2^e éd., p. 276.

2) Aux documents publiés par Dümichen, *Resultate*, pl. XXXIV-XXXVI et XXXIX-XL (signalés par Erman, *l. c.* p. 55) il faut ajouter l'inscription de la stèle de Bentreš (Ledrain, *Monum. égypt. de la Bibl. nat.*, pl. 36, l. 24 ; trad. par Maspero, *Contes popul.*, 3^e éd., p. 168 et par Ranke dans Gressmann, *Alt-orientalische Texte*, t. I, p. 232), fraude sacerdotale thébaine de l'époque ptolémaïque, peut-être du temps de Philometor (Spiegelberg, *Rec. Trav.*, 1907, p. 181).

3) Cf. Erman, *l. c.*, pp. 55 et suiv.

fabuleuses. Sarapis était — nous verrons bientôt pourquoi — un Dieu sans père, sans mère, sans généalogie ; à la question de son origine la mythologie n'offrait pas de réponse. La curiosité, déçue de ce côté, s'est reportée sur les symboles tangibles du mystérieux Zeus de Memphis et de Rhakôtis. Deux thèmes de la croyance populaire indigène, celui de la statue de substance singulière ou inconnaissable (qui lui-même a suscité dans l'esprit des Grecs l'idée de la statue non faite de main d'homme) et celui de la statue possédée, confusément aperçus à travers le voile qui toujours déroba aux yeux des Alexandrins le sens exact des notions égyptiennes, se sont rejoints autour des images divines du Sarapis et leur ont conféré un caractère d'énigmatique et surnaturelle étrangeté, conforme à la nature impénétrable du dieu qu'elles représentaient. Au cours des longs siècles de la splendeur alexandrine, plusieurs monuments purent paraître marqués du signe : la figure virile du groupe Zeus-Héra (si elle a existé en dehors de la fiction littéraire) ou l'Osiris-Aïôn d'Héraïskos ; mais celui vers qui se tourne avec prédilection la dévotion des fidèles de Sarapis fut sans doute de bonne heure l'image prodigieuse qui se dressait, isolée et géante, au fond de la cella du Sarapéion.

*
* *

C'est sur le texte d'Athénodore que se fonde l'opinion, assez accréditée depuis quelques années¹ qui attribue à Bryaxis la paternité de cette œuvre fameuse. La base est fragile. Nous ne savons par suite de quel accident le nom du sculpteur carien, disciple de Scopas, est venu échouer dans l'his-

1) Elle est notamment représentée par Amelung (*Rev. Archéol.*, 1903, t. II, p. 188 et suiv. ; *Sculpturen des Vatic. Museum*, II, p. 495) qui la défend, *Ausonia*, III, p. 120, contre les objections de Sieveking. Dans le même sens qu'Amelung, S. Reinach, *Cultes*, t. II, pp. 351-354 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 71 ; H. Ph. Weitz, dans Roscher, *l. c.*, c. 365 et suiv. et *Klio*, X, p. 125. Plus réservés sont Klein, *Gesch. d. griech. Kunst*, t. II, pp. 384-5 et Petersen *Archiv f. Religionsw.*, XIII, p. 47.

toire de Sésôstris alors qu'il est absent du récit de Nouménios où il pourrait figurer sans anachronisme à côté d'un roi appelé « Ptolémée » tout court. Même si l'on admet que l'anecdote athénodoriene emprisonne le reflet égaré d'une tradition qui mettait le nom de Bryaxis en connexion avec une statue du Sarapéion, la valeur et la portée exactes de cette tradition hypothétique restent à établir. Est-ce vraiment du colosse qu'on faisait honneur à Bryaxis? Si oui, cette attribution est-elle fondée? On hésite à trancher ces questions par l'affirmative. Le peu que nous savons des circonstances de la vie de Bryaxis n'encourage guère à penser que l'activité de ce grand artiste ait pu s'exercer à Alexandrie dans les dernières années du iv^e siècle. Bryaxis était déjà un homme de pleine maturité quand, vers 350, il s'associa à Scopas dans les travaux du Mausolée; il était fort avancé en âge quand, pendant la période où s'édifiait la monarchie séleucide, vers 320-310, il émigra aux bords de l'Oronte pour se mettre au service du premier roi grec de Syrie. Lui prêter l'exécution du colosse, c'est supposer qu'à la fin d'une longue existence il a changé une dernière fois de maîtres et que la conception du Sarapis est le dernier éclair d'un génie vainqueur de l'extrême vieillesse. Plusieurs considérations empêchent d'accéder à cette hypothèse en elle-même assez peu vraisemblable.

Tout d'abord, il est difficile de croire que Ptolémée, à peine installé à Alexandrie, ait songé, du vivant de Bryaxis, à réaliser la vaste entreprise architecturale que suppose la commande du Sarapis au kalathos. Ce groupe colossal¹ a été destiné d'origine à un sanctuaire de dimensions proportionnées et exécuté à la mesure de l'immense cella de Rhakôtis, mais l'affirmation du roman forgé par Apion-Tacite ne saurait suffire à accréditer l'idée que Sôter, au début d'une domi-

1) Rufin, II, 23 : simulacrum Serapis ita erat vastum ut dextra unam parietem alterum laeva perstringeret. Il y a d'ailleurs dans cette assertion une part de réminiscence littéraire : le Zeus de Phidias semblait ἐν ὀρθῷ γένηται διαναστὰς ἀποστεγάζειν τὸν νεῶν (Petersen, *Archiv*, XIII, p. 74).

nation mal affermie et traversée de longues guerres, ait eu le loisir d'ordonner la construction du grand Sarapeion « de Parménion ».

Considérons d'autre part le groupe lui-même du Dieu « apaisant d'un geste de la main droite le *θηρίον πολύμορφον*, de la gauche tendant le sceptre »¹. La figure divine pourrait remonter au iv^e siècle; il en va autrement du *θηρίον*.

L'être hybride qui flanque le Sarapis assis et que déjà Apion (chez Plutarque) décompose en Cerbère et dragon, est singulièrement composite : il a trois têtes, celle d'un lion au milieu, celle d'un chien caressant à gauche, celle d'un loup aux dents menaçantes à droite; le serpent enlace le tout de ses replis, dressant sa tête au dessus de celle du lion².

A la différence de Petersen³ qui ramène à une origine hellénique toutes les parties de cet assemblage, Homo, Amelung et E. Schmidt⁴ ont reconnu que l'archéologie grecque ne suffit pas à rendre intelligible la quadruple nature du *θηρίον*. Le point de départ est évidemment le chien de Pluton⁵, parfois représenté tricéphale (avec trois têtes

1) Ce sont les termes de la description appliquée par contre-sens au Zeus de Sesonkhôsis par l'auteur de l'addition du Pseudo-Callisthène signalée plus haut (*RHR*, t. LXI, p. 167, n. 5); ils reproduisent vraisemblablement un texte antique de bonne source. L. c., il eût fallu citer à l'appui de la correction de *κοιμίζον* en *κοιμίζον* ce passage péremptoire du *Papyrus magique* de Paris (l. 189, dans Wünsch, *Seth. Verfluchungstafeln*, p. 91) : *ἐγὼ εἰμ' ὁ... κοιμίσας δράκοντα τὸν ἀθεώρητον* (le dernier mot est altéré).

2) La description de Macrobe, *Sat.* I, xx, a pu être précisée d'après les répliques du Sarapis colossal par Amelung, *Revue Arch.*, 1903, t. II, p. 196; cf. Petersen, *Archiv*, XIII, p. 72. En dehors de Macrobe, du Pseudo-Callisthène et des sources indiquées p. 144, n. 1, on ne trouve guère d'autre signalement du monstre que celui d'un texte magique qui semble mentionner Kerkouroboros (?) le dragon et le chien tricéphale, Cerbère, le gardien de l'Hadès (Berthelot, *Col. des anc. alch. grecs, textes grecs*, I, xiii bis, 5, p. 34; cf. Drexler, Roscher, *Lexikon*, II, c. 1135).

3) Petersen, l. c., p. 73.

4) Homo, *Mél. d'arch. et d'hist.*, t. XVIII (1898), p. 312; Amelung, l. c., pp. 202-204; Schmidt, l. c., p. 77, n. 4.

5) Le chien d'Asklépios aussi était associé au serpent dans la statue chryséléphantine que Thrasyède exécuta pour Epidaure et que Bouché-Leclercq, *RHR*, 1902, t. I, p. 27 et Petersen, *Archiv*, XIII, p. 72, supposent avoir servi directement de modèle au Sarapis.

de *chien*) et accompagné du serpent¹; mais ce sont des influences égyptiennes qui ont fait du vieux Cerbère un monstre polymorphe.

Les deux têtes de loup et de chien nous semblent trouver leur explication dans la légende hécatéenne des deux fils et lieutenants d'Osiris, Anubis et Makédon, le dieu chien et le dieu loup : ἀμφοτέρους δὲ χρῆσασθαι τοῖς ἐπισημοτάτοις ὅπλοις ἀπὸ τινων ζώων οὐκ ἀνοικείων τῇ περὶ αὐτοὺς εὐτολμία· τὸν μὲν γὰρ Ἄνουβιν περιθέσθαι κυνῆν, τὸν δὲ Μακεδόνα λύκου προτομήν : ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ τὰ ζῶα ταῦτα τιμηθῆναι παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις². Ce conte traduit en style evhémériste un mythe égyptien. Eduard Meyer et Bissing³ ont pu déterminer le groupe divin auquel correspondent l'Anubis et le Makédon d'Hécatee; ce sont Anpu et Upuat, les deux compagnons d'Osiris, les gardes du corps du dieu infernal que nous voyons associés sur la peinture murale de Kom es-Šugafa⁴, l'un avec la tête de chien, l'autre avec la tête de chacal et la queue de serpent. La correspondance de notre monument avec la conception hécatéenne est d'autant plus remarquable que la littérature grecque n'a d'ordinaire pas distingué entre les deux dieux chacals et y voit tantôt deux chiens⁵ et tantôt deux loups⁶.

Si, par les deux têtes latérales, on a visé le couple anubien, il est à priori vraisemblable que le lion⁷ doit aussi désigner un dieu distinct et dont le rôle à côté de Sarapis a dû être considérable, car non seulement la tête principale, mais aussi le corps du Cerbère sont léonins⁸. On songe

1) V. Immisch, ap. Roscher, II, c. 1126 et suiv.

2) Diodore de Sicile, I, xviii, 4.

3) E. Meyer, *Aeg. Zeitsch.*, XLI, 1904, p. 100; Bissing, *Rec. Travaux*, t. XXVII, p. 249 et *Deutsche Literaturz.*, 1909, c. 1709.

4) Schreiber, *Kom-esch-Schukafa*, pl. XII et XIII.

5) Clément d'Alex., *Stromat.*, V, vii.

6) Hérodote, II, 122 (dans un conte dérivé de la légende d'Anubis et d'Upuat, cf. Ed. Meyer, *l. c.*)

7) Petersen, *ib.*, XIII, p. 73 l'explique par les lions gardiens des tombeaux de l'Asie-Mineure.

8) Homo, *l. c.*, p. 310 et suiv.

aussitôt à Horus, qui est à côté d'Anubis la principale et on peut dire la seule figure virile du Panthéon de Rhakôtis¹. L'Horus égyptien était en effet souvent représenté sous forme de lion², et les monnaies de Léontopolis³ et surtout le petit monument de Saqqara autrefois déchiffré par Froehner⁴ permettent d'affirmer que son culte a passé dans la religion gréco-égyptienne et a été capable d'influencer l'art alexandrin. Le texte de cette dernière pièce, important à plus d'un titre, est assez peu accessible pour qu'il soit utile de le reproduire ici en entier.

C'est l'inscription qui couvre le revers, la tranche et s'achève sur l'avvers d'une intaille représentant « une figure dans l'attitude et le costume traditionnels des divinités égyptiennes. Vêtue de la schenti et tournée vers la gauche, elle porte de la main droite un sceptre surmonté d'une tête de serpent brandissant la langue ; dans l'autre, abaissée, la croix ansée. Mais, au lieu d'une tête humaine, elle a une énorme tête de lion (λεοντοπρόσωπος) à gueule béante, coiffée de la calantica et du disque solaire avec l'uraeus »⁵. L'objet est destiné, comme nous l'apprend une légende gravée le long du sceptre et en exergue (εἰλεως Ἀμμωνίῳ)⁶ à assurer à son propriétaire l'assistance du Dieu léontocéphale.

1) D'après la liste officielle donnée dans l'inscription du grand-prêtre Pse-
renptah (Brugsch, *Thesaurus*, V, p. 941), Oserapis avait pour parèdres Isis,
Nephthys, Horus, Anubis et Imhotep. La comparaison avec les dédicaces à
Sarapis, Isis, Anubis, Harpocrate (Délès, *CIG* 2302; *BCH*, VI, 1882, p.
328, n° 2) montrent que la dévotion alexandrine a éliminé l'indistincte Nephthys
et Imhotep-Asklépios, tué par la concurrence de Sarapis dieu guérisseur.

2) V. les monuments et les textes reproduits ou signalés par Lanzzone,
Dizionario di mitologia, pl. ccxxvi; Lefebvre, *Rites égyptiens*, p. 54; Dümi-
chen, *Gesch. d. alt. Aeg.*, pp. 166 et suiv.; Roedger, ap. Roscher, s. v. *Schow*,
c. 573 et 576.

3) Head, *Historia numorum*, p. 723; cf. V. Schmidt, *Ny-Carlsberg, Mon. ég.*,
pp. 52-53.

4) Froehner, *Mélanges d'Epigraphie et d'Archéologie*, I-X, p. 1-6.

5) Cf. *Pap. Mag.* de Paris (Wessely, l. 2112): Ζώδιον · ἀνδριᾶς λεοντοπρόσωπος
περιεζωσμένος κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐπ' ἣ ἔστω δράκων, τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ
ὅλη ἄσπις τις περιελίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω.

6) V. sur cette formule Drexler, *Myth. Beiträge*, p. 53.

Sur le revers :

Κλῦθί μοι
 ὁ ἐν Λεοντωπό-
 λι τὴν κατοικίαν γ-
 εκκληρωμένος, ὁ ἐ-
 ν τῷ ἁγίῳ στηκῷ ἐνι-
 δρυμένος, ὁ ἀστράπ-
 των καὶ βροντῶν, κα[ι]
 γνόφου καὶ ἀνέμω-
 ν κύριος, ὁ τὴν ἐνο-
 υράνιον τῆς ἐων-
 ίου φύσεως κεκλ-
 ηρωμένος ἀ-
 νάνκην¹.

Sur la tranche (en une seule ligne) :

Σὺ τ' ὁ ταχύεργος, ὁ ἐπήκοος θεός, ὁ μεγαλόδοξος λεοντόμορφος. Ὅνομά
 σοι...

Sur l'avvers « deux rangées de lettres entourent le dieu et forment pour ainsi dire, une bordure ovale »² :

Cercle extérieur de gauche : (1) μιωσιμωσιαρμι

— — de droite : (2) ωτουσιρμιωσ φρη

— intérieur de gauche : (3) σιμιεφεφνου -

— — de droite : (4) τῷ φῶς, πῦρ, φλόξ³.

L'ὄνομα ainsi placé en vedette est plus qu'un nom ; c'est toute une formule d'invocation sans aucun doute empruntée à la liturgie égyptienne du dieu : *Lion fascinateur* (μιως), *Lion fascinateur*, *Horus Lion fascinateur puissant* (ουτιρ), *Lion fasci-*

1) Cf. *Poimandres* I, 9 (Reitzenstein, p. 330) : Νοῦς δημιουργός, ὅς θεός τοῦ πυρός καὶ πνεύματος ὧν, ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον · καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται. V. pour κεκκληρωμένος Cumont, *Catalogus codicum*, t. IV, p. 122 ; pour Ἀνάγκη, Wünsch, *Seth. Verfluchungstaf.*, pp. 93-96 ; pour Φύσις αἰώνια, Reitzenstein, *Archiv f. Religionsw.*, VII, p. 400.

2) Froehner, qui croit voir dans ces quatre lignes une série de « mots magiques » les range dans l'ordre 2, 4, 1, 3.

3) Froehner : τὸ.

4) Φῶς, πῦρ et φλόξ sont personnifiés dans la cosmogonie (d'origine gréco-égyptienne, cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 73 et Reitzenstein, *Poimandres*, p. 160 et suiv.) que Philon de Byblos a maquillée à la phénicienne.

nateur, *Soleil* (φρη)... (le sens du groupe de mots qui occupe la troisième ligne et semble comprendre le début de la quatrième est obscur).

Le dieu léontomorphe s'appelait Harmiôs, simple variante dialectale d'Ἀρμιῦσις¹ dont Spiegelberg² a déterminé la signification : Ἀρμιῦσις (on trouve aussi Ἀρπμοῦσις, l'« Horus-Lion »), est le résultat de la fusion d'Horus avec le dieu Mî hsi (Μιῦσις) qui dans un texte du Moyen-Empire³ reçoit l'épithète de *wsr* (d'où μιωσσυσις).

L'Horus léontomorphe de l'intaille de Saqqara est un dieu de la religion astrologique, tout voisin des dieux demiurges de l'hermétisme, il appartient à la basse époque romaine; mais l'identité d'Harpocrate et du lion est impliquée dans la source (antérieure à Apion) à laquelle remontent en dernière analyse Plutarque et Macrobe⁴. Cette représentation peut-elle avoir agi dès la période moyenne de l'ère ptolémaïque? Tout doute à cet égard semble levé par les inscriptions⁵ qui nous montrent le culte de Λέων officiel dès l'époque de Ptolémée V, vers 190⁶.

Quant au δράκων, les représentations d'Isis⁷ et surtout de l'Agathodémon⁸ par le serpent sont trop connues pour qu'on

1) Ἀρμιως est à Ἀρμιῦσις comme Ἀρωφ à Ἀφύρις (Dieterich, *Abraxas*, p. 189, l. 12) Ψῶνις à Ψῦνις (Spiegelberg, *Eigennamen*, p. 61*, n° 459 et 459 a) Ἀπύγχις à Ἀπώνεχ (ib., p. 10*, n° 56 d) etc.

2) Spiegelberg, *Eigennamen*, pp. 3*-5* et 39.

3) Sharpe, *Hist. Inscr.*, II, 61.

4) Comp. Plutarque, *De Iside*, xix : τὴν δ' Ἴσιν ... τεκεῖν ἡλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἀρποκράτην, à Macrobe I, xxi, 17 : *Validus est leo pectore et priore corporis parte ac degenerat posterioribus membris*.

5) V. Wellmann, *Hermes*, 1896 (XXXI), 253.

6) Strack, *Archiv f. Papyrus/.*, t. III, p. 126, n° 5. Cf. Lefebvre, *BCH*, XXVI, pp. 453-4.

7) V. Drexler, ap. Roscher, s. v. *Isis*, c. 533 et suiv.

8) Le document principal sur le dieu-serpent est le récit du Pseudo-Callisthène I, 32, sur lequel v. Reitzenstein, *Verhandl. II. intern. Kongr. f. Religionsgeschichte in Basel*, p. 317, et *Nachr. Ges. Wiss. Goett.*, 1904, p. 317. Cf. sur les monuments archéologiques et épigraphiques qui associent Agathos Daimôn à Sarapis, Bulard, *BCH*, 1907, p. 525 et Schiff, *Festschrift Hirschfeld*, p. 377.

ne doive soupçonner ici encore une contamination de la forme grecque et de la pensée égyptienne ¹.

1) Amelung a remarqué (*Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 202) que « la place de la tête de serpent au dessus de la tête du lion rappelle les représentations de Kronos dans les monuments mithriaques. » Cette constatation d'ordre archéologique établit entre le Cerbère et le Kronos une parenté que confirment d'autres faits. Le Saturne mithriaque est la personnification du temps (Cumont, *Mithra*, t. I, p. 78); or dans Macrobe (I, x, 15) le *θηρίον* est interprété comme un symbole des *tempora*: le lion figure le présent, le loup le passé, le chien l'avenir. — De même que le « Kronos » au serpent paraît avoir été considéré comme symbolisant les quatre éléments (Cumont, *Mithra*, t. I, p. 20) le Cerbère tricéphale figure, d'après Porphyre (Eusèbe, *Praep. ev.* IV, xxi, p. 175 b) l'eau, la terre et l'air, indication qu'il faut compléter par ce que dit Philon de Byblos sur la nature ignée (*πυρῶδες*) du serpent (*ib.*, I, p. 41). — De même que le dieu léontocéphale est *Saeculum Frugiferum*, Porphyre (Eusèbe, *l. c.* III, xi, pp. 109 d-110) motive les trois têtes du Cerbère par les trois moments de la vie des plantes *ὁ δὲ κύων αὐτοῦ δηλοῖ τὴν κύησιν τῶν καρπῶν εἰς τρία διηρημένην, εἰς τὴν καταβολὴν καὶ τὴν ὑποδοχὴν καὶ τὴν ἀνάδοσιν*). — Enfin Philon de Byblos (*ib.* I, x, p. 39) expliquant les quatre yeux de Kronos parce qu'il voit en dormant et dort éveillé, *κοιμώμενος ἔβλεπε καὶ ἐγρηγορῶς ἐκοιμάτο*, reporte sur le dieu la tradition égyptienne qui voulait que le lion ne connût pas le sommeil (Manéthon, fr. 85 Muller, *PIIG*, t. II, p. 616; Elie, *Hist. anc.*, V, xxxix; Plutarque, *Sympos.*, IV, v; *Κόρη κόσμου*, p. 398, 21 Wachsm., cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 144, n. 2). Nous concluons que le dieu léontocéphale enlacé du serpent est équivalent au Cerbère au serpent qui est essentiellement un lion au serpent; que le « Kronos » est d'origine un produit de l'hellénisme égyptien et que l'Orient asiatique, auquel Cumont (*l. c.*, p. 75) et Köhler (*Arch. f. Religionsw.*, t. VIII, p. 227) attribuent l'invention de ce type monstrueux lui a tout au plus fourni des éléments secondaires. Ainsi s'éclaire le texte resté jusqu'à présent mystérieux, où Macrobe (I, vii, 14-15) unit, comme composant un couple introduit par les Ptolémées à Alexandrie, Sarapis et Saturne: celui-ci n'est autre que le *θηρίον* considéré comme représentant *Κρόνος*. Les différents dieux égyptiens amalgamés dans le Cerbère ont diversement concouru à former les traits qui donnent sa physionomie au Saturne biforme; s'il tient d'Horus la forme léonine, ses clefs (cf. Cumont, t. I, pp. 83 et suiv.; le texte principal est celui de la soi-disant *Mithrasliturgie*, *Pap. mag. de Paris*, I, 588, Dieterich, p. 8: *ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλειθρα τοῦ οὐρανοῦ, δισώματος*) lui viennent d'Anubis, le *κλειδοῦχος* du *Pap. mag.*, II, 341 et 1466, « qui tient les clefs de l'Enfer ». Aussi trouve-t-on Kronos identifié, expressément ou par voie d'allusion, soit à Anubis, comme dans le travestissement que Rufin (*Hist. eccl.*, II, 26; cf. Zonaras VI, 5) donne du récit de Josèphe, *Ant. Jud.* XVIII, iii, 4, et déjà chez Plutarque, *De Iside*, xlii, (*ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος Ἄνουθις εἶναι · διὸ πάντα τίχτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχε*; cf. Reitzenstein, *Hell. Wundererzähl.*, p. 104, n. 1); soit à Horus-Harpocrate (Kaibel, 833 = Drexler, *Myth. Beiträge*, p. 128: *Καρποκράτου τε*

L'artiste qui a créé le Cerbère synthétique où se marient les conceptions des deux mythologies n'est pas un contemporain de l'établissement des Lagides à Alexandrie. Il reflète la pensée d'une époque de subtil syncrétisme et peut-être sert-il une politique réfléchie de concessions à l'égyptianisme. L'heure n'a pas sonné du vivant de Bryaxis pour cette symbolique raffinée qui ramène à l'unité les produits hétérogènes de deux cultures. L'auteur du *θηρίον* est pour le moins postérieur à Hécatee de Téos; on l'imagine sans peine contemporain du Décret de Rosette ou de la restauration de Physkon.

Bryaxis n'a pu jouer un rôle direct dans l'élaboration du type classique du Sarapis assis au Cerbère. A ceux qui ne veulent se résoudre à sacrifier complètement l'assertion suspecte d'Athénodore, il ne reste guère que la ressource de supposer qu'une œuvre signée du maître carien a exercé une influence sur l'histoire plastique du Dieu alexandrin. On pourrait faire valoir que le seul, parmi les textes relatifs aux images du Sarapéion, qui paraisse résister à la critique, celui de l'Isidore de Clément, fait venir une statue de Séleucie-lès-Antioche, et que la région du bas-Oronte est précisément celle où s'est exercée l'activité du vieux Bryaxis. Une hypothèse de ce genre expliquerait le fait que par la

διπλοῖς εἶδε[σ]ε φαινομένου; le premier mot, suspecté par Miller, *Rev. Arch.*, 1874, t. I, p. 52 et Drexler, ap. Roscher, s. v. *Isis*, c. 424, qui veulent y retrouver Ἀρποκράτου, est garanti par un papyrus d'Arsinoé, cf. Krebs, *Zeitsch. f. äg. Spr.*, XXXV, p. 100: Καρποκράτης est une modification intentionnelle d'Ἀρποκράτης et doit être rapproché de *Frugifer*; soit enfin à une figure composite où se confondent Anubis, Horus et Protée-Agathodémon comme dans l'hymne du *Pap. mag. de Paris*, ll. 939 et suiv. (= Dieterich, *Abraxas*, p. 97).

Χαῖρε δράκων, ἀκμαῖε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί...

Καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθρώσκων μελίλωτον

(le mélilot désigne Anubis, Plutarque, *De Iside*, xxxviii, tandis que le κυαμών ramène à Horus issant du nelumbo, Dieterich, *l. c.*, p. 100). — Il existe sans doute un lien entre le Kronos mithriaque et les Anubis-panthées dont il existe de curieux spécimens à Marseille (Maspero, *Catalogue du Musée de Marseille*, p. 135, n° 562) et au Louvre (Devéria, *Mémoires et fragments*, t. II, p. 268, n. 2; ce sont les bronzes 2129 et 2168, suivant une obligeante communication de M. Boreux).

technique les Sarapis s'apparentent aux Zeus et aux Hadès du quatrième siècle; mais il est presque inutile de noter que la combinaison de deux textes qui visent l'un une statue chimérique, l'autre une statue indéterminable, ne saurait conduire qu'à des conclusions précaires ¹.

En ce qui concerne l'origine de la figure assise au Cerbère, le Sarapis κατ' ἐξοχήν, il faut s'en tenir aux faits suivants. L'énorme monument a certainement été exécuté à Alexandrie même; le Cerbère-Panthée qui flanque l'image divine, en particulier, n'a pu être conçu que par un Alexandrin. La date ne peut être qu'assez vaguement circonscrite; elle est notablement antérieure à l'époque où Apion introduisit le « colosse au Cerbère et au dragon » dans le roman sinopien, et à celle, sans doute un peu plus haute, où le premier auteur du récit pseudo-callisthénien attribuait à Alexandre la commande d'un Zeus comparable à celui d'Homère. Le *terminus a quo* qu'on est tenté de demander au texte d'Isidore semble encore accrédité par d'autres indices : nous avons vu que la première trace d'une représentation hellénique d'Osiris-Sarapis appartient sans doute au règne d'un successeur d'Evergète, Ptolémée IV ou VI. C'est encore sous le règne de Ptolémée IV qu'écrivait Phylarque qui oppose si curieusement, à la théorie qui fait dériver le nom de Sarapis

1) Il est d'ailleurs à remarquer que si un modèle venu de Syrie a inspiré le maître qui donna une forme grecque à l'Oserapis, rien n'oblige à croire que le Sarapis assis soit le produit immédiat de cette influence; il y a quelques raisons de considérer le Sarapis debout comme antérieur au type rival qui l'a éclipsé (cf. Weitz, *ap.* Roscher, *l. c.*, c. 368 sqq.). Rappelons que la Syrie grecque a connu un Zeus qui, avec d'incontestables différences, présente quelques traits de frappante analogie avec le Sarapis debout au Cerbère : le Jupiter Heliopolitanus porte le kalathos et une tête de lion apparaît sur la gaine qui l'enveloppe. Le dieu au kalathos a-t-il passé de Syrie en Égypte, ou d'Égypte en Syrie? La ressemblance partielle des deux types héliopolitain et alexandrin est sans doute à l'origine de la théorie antique (Macrobe, I, xxiii, 10-12) qui faisait venir d'Égypte la statue de Ba'albek (Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne*, p. 45 et suiv. nie l'influence de l'Égypte sur le monument héliopolitain; Perdrizet, *Rev. Archéol.*, 1903, t. II, p. 401, la reporte à l'époque pharaonique).

de celui des bœufs *Osiris* et *Apis*¹, celle qui s'appuie sur une étymologie grecque (παρὰ τὸ σάρειν) et reconnaît en Sarapis le dieu souverain qui maintient en harmonie le Tout. L'existence de cette dernière conception montre que, vers 220, Sarapis s'était dissocié d'Oserapis et avait conquis son autonomie. L'entrée de l'art grec au Sarapéion, où il a exprimé le Sarapis nouveau qu'avait constitué le premier siècle de la culture alexandrine, a dû suivre de près le mouvement religieux et philosophique traduit par Phylarque; elle marque l'étape finale de l'hellénisation de Sarapis.

(*A suivre.*)

ISIDORE LÉVY.

1) Cf. *supra*, *RHR*, LXI, p. 76. Voir, sur l'Osiris-Sarapis de la monnaie de Svoronos, II, 1123 et suiv., Weitz, *ap.* Roscher, *l. c.*, c. 367. Weitz insiste avec raison sur l'importance, pour l'histoire plastique de Sarapis, des représentations numismatiques, négligées par Amelung (cf. Hauser, *Berl. phil. Wochenschr.*, 1904, t. XXIV, c. 1144).

L'ÉGLISE DONATISTE

APRÈS SAINT AUGUSTIN

On a vu comment, au temps d'Augustin, et surtout grâce à sa campagne énergique, une lutte à mort s'était engagée entre les deux Églises africaines¹. Le Catholicisme l'avait emporté. Frappé d'un coup terrible en 411, puis traqué dans toute l'Afrique, le Donatisme avait été bientôt abandonné par la plupart de ses fidèles. Il se maintenait pourtant en bien des régions, surtout en Numidie, par le dévouement fanatique de dévots entêtés et de seclaires intransigeants.

Il nous reste à suivre la longue agonie du Donatisme dans l'Afrique vandale ou byzantine, puis à marquer l'extension, le progrès et le morcellement du grand schisme africain.

I

On a souvent répété que les schismatiques, persécutés par l'État romain et par l'Église catholique, avaient fait cause commune avec les barbares envahisseurs. A vrai dire, ce n'est là qu'une hypothèse historique, qu'aucun fait précis ne confirme ni ne dément. Il faut sans doute distinguer entre les régions et entre les temps. Là où les dissidents étaient encore nombreux et formaient des groupes compacts, dans plusieurs districts de Maurétanie et de Numidie, il est vraisemblable que les Donatistes et les Circoncellions suivirent l'exemple des indigènes, qu'ils se ruèrent avec les barbares sur les populations catholiques et sur les défenseurs de la civilisation romaine. Nous savons que le clergé fut particu-

1) Voyez la *Revue* de juillet-août 1909 et de janvier-février 1910.

lièrement visé au cours de l'invasion vandale : on incendiait, on rasait les basiliques, on massacrait ou l'on torturait les évêques et les clercs¹. On peut supposer que les Donatistes ne furent pas étrangers à ces sauvages exécutions, depuis longtemps familières à leur secte. Cependant, l'on ne doit pas oublier que les Vandales étaient ariens : la haine des Ariens contre l'Église suffirait à expliquer l'acharnement tout particulier contre les clercs au milieu des horreurs de la conquête. Dans la partie orientale de l'Afrique latine, en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, il n'existait plus guère de véritables communautés schismatiques : les rares dissidents, perdus au milieu des Catholiques, ne purent jouer un rôle bien important dans l'histoire de l'invasion. Il est à noter, d'ailleurs, que la littérature de ce temps est muette sur la prétendue alliance des persécutés avec les Vandales. Dans les lettres où il montre les barbares s'avancant victorieux et saccageant tout, où il peint les désastres de tout genre, les églises rasées, les clercs massacrés, les populations en fuite, Augustin ne parle jamais des Donatistes².

On n'en doit pas conclure, assurément, que les schismatiques n'aient jamais saisi l'occasion de se venger. Mais il est probable que ces vengeance furent des incidents isolés, locaux, sans aucun plan d'ensemble. D'ailleurs, beaucoup des schismatiques, surtout les Circoncellions, étaient des indigènes : les auxiliaires africains des Vandales eussent été souvent embarrassés de dire s'ils pillaient comme indigènes ou comme schismatiques. Une fois la conquête terminée, il semble bien que les nouveaux maîtres ariens du pays ne se soient pas mis en peine de distinguer entre les sectes, et qu'ils aient traqué tous les non-ariens, les Donatistes comme les Catholiques, les païens ou les Manichéens³.

1) Victor de Vita, I, 4-10; 15-18; 23 (édition Petschenig); Augustin, *Epist.* 228; Possidius, *Vita Augustini*, 38 et 41; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, c. 1327, ad ann. 437.

2) Augustin, *Epist.* 220, 7; 228, 1-14; Possidius, *Vita Augustini*, 38 et 41.

3) Victor de Vita, I, 4-10; 15-23; 28-51; II, 1-2; 23 et suiv.; III, 1-14.

Cependant, l'invasion vandale dut contribuer indirectement à sauver ce qui restait du Donatisme. Elle réduisit à l'impuissance les deux grands ennemis du schisme : l'État romain, qui perdit peu à peu ses provinces africaines, l'Église catholique, qui fut à son tour cruellement persécutée, et qui, pendant un siècle, dut renoncer à rien entreprendre contre ses anciens adversaires. L'Afrique fut en proie à l'anarchie ; surtout les provinces occidentales, les Maurétanies et la Numidie, que les envahisseurs ne réussirent pas à occuper solidement, et qu'ils finirent même par évacuer en grande partie, laissant le champ libre aux tribus indigènes et aux sectes religieuses. Le Donatisme profita naturellement de cette anarchie politique. Les communautés dissidentes qui avaient résisté aux persécutions d'Honorius, continuèrent à vivre obscurément. D'autres, sans doute, se reconstituèrent par le retour d'anciens fidèles, naguère convertis de force ou à demi, maintenant livrés à eux-mêmes, sans crainte des lois impériales, par la brusque disparition du pouvoir central et de la prédication catholique. Néanmoins, rien n'autorise à croire qu'il y ait eu alors, à proprement parler, restauration ou résurrection du Donatisme. Il n'est plus question désormais d'une véritable Église schismatique, formant corps, étendant ses ramifications et son action sur tout le Nord de l'Afrique, ni même sur une partie considérable de la contrée. Nous constatons seulement la survivance de communautés isolées, souvent fort éloignées les unes des autres, sans lien apparent, qui peut-être s'ignoraient entre elles : simples épaves du naufrage de 411.

Ce qui est certain, c'est que des témoignages précis, pendant plusieurs générations, attesteront en Afrique la présence de Donatistes ; c'est que des Églises schismatiques trahiront ou affirmeront longtemps encore leur existence, en Maurétanie jusqu'au milieu du v^e siècle, en Numidie jusqu'à la fin du vi^e.

En Maurétanie, l'invasion des Vandales n'avait pas réconcilié les sectes rivales. D'ailleurs, les barbares ne s'étaient

guère attardés dans les provinces de l'Ouest; ils s'étaient contentés de les piller en les traversant, puis ils les avaient abandonnées à elles-mêmes, se hâtant vers l'Est, où les attiraient l'appel du comte Boniface, la richesse des populations, et le renom de Carthage. Les dernières bandes de Vandales disparaissaient à l'horizon, quand la guerre religieuse recommença. Nous avons quelques données précises sur l'un des épisodes de cette lutte, grâce aux récentes découvertes épigraphiques et archéologiques d'Ala Miliaria (aujourd'hui Benian, à environ trente-cinq kilomètres au Sud-Est de Mascara). Ce coin perdu de la Maurétanie fut, pour les Donatistes, un petit centre de résistance. Nous y avons déjà signalé le caveau funéraire de deux intransigeants du parti : l'évêque Nemessanus et sa sœur la religieuse Iulia Geliola, morts le 22 décembre et le 7 octobre 422¹. Quelques années après le départ des Vandales, on ensevelit dans des caveaux voisins deux autres schismatiques : le 21 septembre 433, le prêtre Victor²; le 27 février 434, le prêtre Crescens³. Un mois après les funérailles de Crescens, les deux partis en vinrent aux mains : dans la bagarre, le 25 mars 434, une religieuse donatiste, nommée Robba, sœur d'Honoratus, l'évêque dissident d'Aquae Sirenses, fut tuée par les *traditores*, c'est-à-dire par les Catholiques⁴. On fit aussitôt d'elle une martyre, et l'on décida d'élever une basilique en son honneur. Cet édifice, dont on visite encore les ruines, fut construit entre les années 434 et 439; on y aménagea une crypte, d'où, par une fenêtre, les dévots pouvaient contempler l'intérieur du tombeau de la sainte et vénérer ses reliques⁵. Ce fut bien vite un lieu sacré pour les dissidents de la contrée. Désormais, les clercs de la ville, même des cités ou des bourgades voisines, voulurent obtenir une

1) C. I. L., VIII, 21570.

2) *Ibid.*, VIII, 21574.

3) *Ibid.*, VIII, 21573.

4) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 25.

5) *Ibid.*, p. 32-48; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 175-179.

sépulture près du tombeau de la martyre. De 439 à 446, deux évêques, un prêtre et un diacre, furent tour à tour ensevelis près de Robba, soit dans des caveaux voisins, soit dans le porche de la basilique¹.

Ce ne sont pas les seules preuves que nous ayons de la persistance du Donatisme en ces régions au milieu du v^e siècle. Il est encore question du schisme dans une lettre adressée le 10 août 446 par le pape Léon I aux évêques de Césarienne. A la suite d'une convention entre l'empereur romain et les Vandales, la Maurétanie avait été, pour quelques années, rattachée de nouveau à l'Empire². Le pape profita de cette circonstance favorable pour essayer de restaurer et de réorganiser dans le pays l'Église catholique. D'où sa correspondance avec les évêques de Maurétanie Césarienne. On lui avait signalé, entre autres, le cas d'un évêque nommé Maximinus : Donatiste récemment converti, qui, étant encore laïque, avait été brusquement élevé à l'épiscopat, et dont l'orthodoxie paraissait suspecte à beaucoup de ses nouveaux collègues. Le pape n'osa casser l'élection. Mais il blâma ce choix imprévu, et il exigea des garanties : Maximinus devait lui adresser une profession de foi nettement catholique³. Cet incident éclaire l'état d'esprit qui dominait alors dans certaines communautés de Maurétanie : les fidèles et les clercs qui avaient pu songer à prendre pour évêque un Donatiste à peine converti, et encore laïque, devaient être eux-mêmes des Catholiques assez tièdes, hantés par le regret du schisme.

Douze ans plus tard, nous rencontrons des Donatistes de Maurétanie bien loin de leur pays, sur l'autre rive de la Méditerranée, dans un port de Gaule, à Narbonne. C'est encore à la correspondance du pape Léon I que nous devons ce ren-

1) *C. I. L.*, VIII, 21571-21572; Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 22-27 et 42.

2) Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, c. 1347, ad ann. 442; Cassiodore, *Chron.*, c. 1240, ad ann. 442; *Novell. Valentin.*, III, 18 et 33; Victor de Vita, I, 13. — Cf. Martroye, *Genséric* (Paris, 1907), p. 135.

3) Léon I, *Epist.* 12, 6.

seignement et cette surprise. De nombreux Africains, fuyant la persécution des Vandales, s'étaient réfugiés dans le midi de la Gaule; la plupart venaient de Maurétanie. On soupçonnait beaucoup d'entre eux d'être des schismatiques, ou, tout au moins, des schismatiques déguisés, ralliés seulement en apparence, baptisés ou rebaptisés par des clercs donatistes. Rusticus, évêque de Narbonne, signala le cas à Rome, et demanda des instructions. Dans une lettre écrite en 458, le pape engagea l'évêque de Narbonne à suivre sur ce point la tradition romaine, devenue peu à peu l'usage catholique : on devait tenir pour valable le baptême reçu par les Africains, mais on devait les réconcilier avec l'Église par l'imposition des mains, pour appeler sur eux l'Esprit-Saint qui ne répondait pas aux adjurations des hérétiques¹. D'après les circonstances du récit, il est probable que ces schismatiques africains de Narbonne étaient récemment arrivés en Gaule; ils avaient dû émigrer entre 455 et 458, après le sac de Rome par les Vandales, lorsque Genséric, n'ayant plus à redouter l'intervention de l'empereur, redoubla de cruauté envers ses sujets non-ariens.

En Numidie comme en Maurétanie, des communautés dissidentes subsistaient après l'invasion vandale. Elles étaient même encore assez remuantes pour inquiéter les évêques catholiques, à qui pourtant les nouveaux maîtres ariens de la contrée ne laissaient guère de répit. Vers le milieu du v^e siècle, Asclepius Afer, évêque numide qui avait de la réputation comme orateur, écrivit successivement contre les Ariens et contre les Donatistes².

Carthage, également, avait encore ses cercles schismatiques; et même, il y régnait une certaine activité littéraire. Nous en avons la preuve dans plusieurs passages curieux d'une chronique. Il s'agit du *Liber genealogus*, où l'on peut distinguer nettement plusieurs recensions successives, toutes

1) *Epist.* 167, 18.

2) Gennadius, *De scriptor. eccles.*, 73.

donatistes. Sous sa forme première, cet ouvrage paraît avoir été composé vers la fin du iv^e siècle, sans doute par un Catholique. Il fut remanié et complété à Carthage, entre 405 et 411, par un schismatique qui y ajouta un long épilogue sur les persécutions, notamment sur l'édit d'union de 405 et sur la persécution dirigée les années suivantes contre l'Église de Donat¹. Cette nouvelle édition du *Liber genealogus* resta populaire chez les schismatiques de Carthage, et fut elle-même l'objet de plusieurs recensions successives, attestées encore par divers manuscrits. Chacune de ces recensions contient quelques additions nouvelles, par exemple, des indications chronologiques, les années de règne de Genséric; ce qui permet de les dater exactement². Toutes sont l'œuvre de Donatistes. De la comparaison des manuscrits, il résulte que les schismatiques de Carthage donnèrent successivement de nouvelles éditions du *Liber genealogus* en 427, en 438, en 455, en 463. On en peut conclure évidemment à l'existence d'une Église donatiste à Carthage jusque vers la fin du règne de Genséric.

Sur la résistance du vieux schisme dans l'Afrique vandale, voici encore d'autres témoignages contemporains. L'auteur du *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, ouvrage composé en Afrique vers 452, mentionne parmi les hérésies encore vivantes celle des Donatistes, et même celle des Maximianistes, dont nous n'avons guère entendu parler depuis 411³. Vers le même temps, dans un sermon, Petrus Chrysologus raille les martyrs donatistes⁴. Vers 453, mais sans doute d'après les livres d'Augustin, Théodoret rédige une notice sur les schismatiques africains, sur leur doctrine qu'il rapproche de l'Arianisme, sur leurs martyres volontaires qu'il raille dans d'amusantes anecdotes⁵.

1) *Liber genealogus*, c. 627 (édition Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 196).

2) *Ibid.*, c. 428; 499; 628 (p. 181; 188; 196 Mommsen).

3) *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, II, 6, 10. — Cf. *ibid.*, IV, 13, 22.

4) Petrus Chrysologus, *Sermo* 13.

5) Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, IV, 6.

Les persécutions de Genséric et des Ariens, pas plus que celles d'Honorius et des Catholiques, n'extirpèrent complètement le Donatisme. L'édit d'Hunéric, promulgué à Carthage le 24 février 484, proscrivait avec le Catholicisme toutes les sectes non-ariennes; les Circoncellions y sont expressément frappés d'une amende¹. Il est probable que, par ce terme injurieux de « Circoncellions », la chancellerie vandale désignait tous les Donatistes. Par une terrible ironie, cet édit d'Hunéric, dirigé surtout contre les Catholiques, reproduisait en grande partie les clauses des anciennes lois promulguées jadis par les empereurs contre les hérétiques et spécialement contre les schismatiques africains. Néanmoins, quelques dissidents s'étaient ralliés à l'Église officielle des rois vandales, et n'étaient pas les derniers à pousser aux persécutions : Victor de Vita, vers 486, parle d'un de ces renégats, un certain Nicasius, qui avait abandonné le Donatisme pour l'Arianisme, et qui mourut en ce temps-là, comme Hunéric, d'une horrible mort².

Après Genséric, après Hunéric, Thrasamond poursuivit en Afrique tous les chrétiens qui refusaient de se convertir à l'Arianisme. Innombrables furent les victimes, les proscrits, les exilés volontaires³. Beaucoup de Donatistes firent comme les Catholiques : ils émigrèrent. Comme jadis ceux de leurs frères que nous avons rencontrés à Narbonne, ils se dirigèrent vers les rivages de Gaule. Mais, cette fois, la plupart d'entre eux remontèrent la vallée du Rhône, et se fixèrent à Lyon. Vers l'année 502, Stephanus, évêque de Lyon, crut devoir signaler à son collègue Avitus, évêque de Vienne, la présence de ces schismatiques africains, et lui demanda conseil. Dans une lettre qui nous est parvenue, Avitus engagea Stephanus à s'efforcer de convertir ces dissidents. Conformément à la tradition catholique, il lui rappela qu'on ne devait pas re-

1) Victor de Vita, III, 10.

2) *Ibid.*, III, 71.

3) *Vita Fulgentii*, 8-13; 16; 20; Victor de Tunnuva, *Chron.* ad ann. 497 et 505; Procope, *Bell. Vandal.*, I, 8; Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, II, 1-2.

baptiser les Donatistes, mais les réconcilier avec l'Église par la simple imposition des mains. Il recommandait d'agir sans tarder, pour ne pas laisser l'hérésie africaine s'implanter en Gaule¹. De la lettre d'Avitus, on doit conclure évidemment que l'immigration était alors toute récente.

Jusqu'à la fin de l'occupation vandale, divers témoignages contemporains, la plupart africains, prouvent la persistance du Donatisme. Dans le premier tiers du vi^e siècle, il est mentionné par plusieurs évêques ou polémistes : lettre des évêques catholiques africains exilés en Sardaigne² ; sermon de l'Arien Fastidiosus³ ; lettre d'un certain Victor⁴ ; ouvrages de Fulgence, évêque de Ruspæ⁵. Ces écrivains, appartenant à deux communions différentes, s'accordent pour considérer le Donatisme comme un ennemi encore assez redoutable, dont on doit réfuter la doctrine : les Catholiques le placent sur le même rang que l'Arianisme ; l'Arien, sur le même rang que le Catholicisme.

Bref, le Donatisme comptait encore en Afrique, quand l'armée de Bélisaire vint en déloger les Vandales. Aussi ne fut-il pas oublié par les Byzantins dans la réorganisation du pays. L'édit *Sur l'Eglise africaine*, promulgué par l'empereur Justinien le 1^{er} août 535, et adressé à Solomon, préfet du prétoire d'Afrique, vise expressément les Donatistes, comme les Ariens, les Juifs ou les païens : il leur interdit formellement de baptiser, d'ordonner des évêques ou autres clercs, de posséder aucun édifice de culte, de célébrer aucune cérémonie religieuse, « même dans des cavernes »⁶. En même temps, le *Code Justinien* confirmait les lois anciennes contre le schisme⁷. Il était dans le destin des Donatistes

1) Avitus, *Epist.* 26.

2) Fulgence, *Contra Sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem*, 10.

3) Fastidiosus, *Sermo* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. 65, p. 375-376).

4) Victor, *Epist. ad Fulgentium*, 4.

5) Fulgence, *Ad Felicem notarium de Trinitate liber*, 1 ; *Contra Sermonem Fastidiosi Ariani*, 10.

6) Justinien, *Novell.* XXXVII, 5 et 8.

7) *Cod. Justin.*, I, 5, 2 et suiv. ; 6, 1 ; VII, 52, 6 ; etc.

d'être proscrits : traqués d'abord par les Catholiques avec les hérétiques et les païens, puis par les Vandales avec les Catholiques, ils le furent désormais par les Byzantins avec les Ariens. Et pourtant, ils résistèrent encore. Vers le milieu du vi^e siècle, Cassiodore rendait hommage à leur vitalité en les combattant, en discutant leur théorie sur les caractères de l'Église universelle¹. En ce temps-là, aussi, deux auteurs africains, Ferrandus et Cresconius, dans leurs recueils systématiques de canons, réunissaient avec soin les décisions des anciens conciles relatives au Donatisme : armes toujours prêtes pour la guerre au schisme toujours vivant².

Enfin, c'est presque sur un triomphe que le Donatisme disparaîtra de l'histoire. Il y avait près de deux siècles que la Conférence de Carthage et la chancellerie d'Honorius avaient dressé son acte de décès, quand tout à coup, on ne sait comment, il se réveilla en Numidie, se ramassa sur lui-même, se réorganisa, puis reprit sa propagande, gagna du terrain, redevint menaçant. Il inquiéta sérieusement le pape Grégoire le Grand, qui dans sa correspondance trahit souvent ses préoccupations, et qui, pendant près de dix ans, mena une vigoureuse campagne contre le schisme africain.

L'attention du pape Grégoire fut attirée de ce côté dès les premiers jours de son pontificat. Un concile catholique de Numidie avait adressé une requête à son prédécesseur Pélage II, pour réclamer le maintien des antiques prérogatives de la province. Pélage fut surpris par la mort avant d'avoir pu répondre. Le nouveau pape examina la requête, et la trouva justifiée. Au mois d'août 591, par une lettre adressée à tous les évêques de Numidie, il confirma les privilèges traditionnels de leur Église, notamment en ce qui concernait l'élection du primat ; mais il leur interdit de nommer primat

1) Cassiodore, *In Psalm.* 60 et 66.

2) Ferrandus, *Breviatio canonum*, can. 50; 174-175; 189-191; 193; Cresconius, *Concordia canonum*, can. 253; 275; 278-280; 284.

un Donatiste converti¹. Dans l'intervalle, il avait probablement ordonné une enquête sur la situation du schisme africain, dont il avait pu constater les progrès. Il écrivit directement au patrice Gennadius, exarque d'Afrique et commandant de toutes les troupes de la contrée, pour l'engager à combattre le Donatisme². Ce fut le signal d'une nouvelle persécution.

Grégoire le Grand avait vu juste. Bientôt lui arrivèrent d'Afrique des plaintes de Catholiques, qui attestaient l'audace croissante des schismatiques et démontraient la nécessité d'agir. Le pape reçut de Numidie une autre requête : deux diacres de Lamiggiga, Felicissimus et Vincentius, accusaient leur évêque Argentius de s'être laissé corrompre par les Donatistes, qui avaient pu faire nommer ou élire des prêtres de leur parti. Grégoire chargea l'un de ses agents, un certain Hilarus, administrateur du domaine pontifical en Afrique (*rector patrimonii per Africam*), d'ouvrir une enquête sur les méfaits imputés à Argentius, de le faire juger par le concile de Numidie, et d'assurer l'exécution de la sentence³. Le procès eut lieu devant le concile, vers la fin de 591.

L'année suivante, le pape eut à s'occuper d'une affaire analogue, plus grave même. Une nouvelle requête arriva d'Afrique : Constantius et Mustelus, diacres de Pudentiana, annonçaient que leur évêque Maximianus s'était vendu aux Donatistes de son diocèse et les avait autorisés à élire un évêque dissident. Le 23 juillet 592, Grégoire le Grand écrivit à l'évêque Columbus, qui jouait alors dans la contrée le rôle d'un légat pontifical : il l'invitait à s'entendre avec son primate Adeodatus pour faire convoquer un concile qui instruirait le procès de Maximianus, pour déposer Maximianus, s'il était reconnu coupable, et pour prendre les mesures

1) Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 75 (édition Ewald et Hartmann, Berlin, 1891-1899, dans les *Monumenta Germaniae*).

2) *Epist.*, I, 72.

3) *Epist.*, I, 82.

nécessaires contre les schismatiques¹. Le concile dut se réunir vers la fin de 592, et juger le prélat; nous ne connaissons pas, d'ailleurs, la sentence.

En 593, les évêques de Numidie tinrent un nouveau synode, où ils s'occupèrent sans doute du Donatisme. Mais cette assemblée paraît avoir compté parmi ses membres des évêques gagnés par les schismatiques et soucieux de ménager le schisme. Toujours est-il que les décisions du concile furent jugées irrégulières à Rome. Grégoire le Grand refusa de les approuver. Il crut même devoir signaler le cas au pouvoir séculier. En septembre 593, il écrivit à l'exarque Gennadius pour lui dénoncer l'attitude suspecte des Numides, et pour l'inviter à s'entendre là-dessus avec l'évêque Columbus, à l'appuyer au besoin².

En attendant, les Donatistes s'enhardissaient de plus en plus. Non contents de séduire ou d'acheter des évêques catholiques, de faire nommer des prêtres et d'élire des évêques à eux, d'entraver l'action des conciles réunis pour les combattre, ils gagnaient les populations par une active propagande et osaient même persécuter leurs adversaires, comme aux beaux temps de Donat ou de Parmenianus. Ils rebaptisaient ouvertement, de gré ou de force; ils chassaient de leur siège des évêques catholiques; ils régnaient par la terreur dans une partie de la Numidie. Ils poursuivaient surtout de leur haine et de leurs calomnies un évêque du pays, nommé Paulus³. Le pape désespéra d'arriver à ses fins sans l'intervention ferme de l'autorité civile et militaire. Il supplia l'empereur Tibère Maurice de venir au secours de l'Église africaine. Au milieu de l'année 594, cet empereur promulgua contre le Donatisme une loi sévère, qui remettait en vigueur les anciens édits d'Honorius et de Justinien⁴. Le pape surveilla l'exécution. En juillet 594, il écrivit

1) *Epist.*, II, 46.

2) *Epist.*, IV, 7.

3) *Epist.*, IV, 32.

4) *Epist.*, V, 3; VI, 61.

à Pantaléon, préfet du prétoire d'Afrique, pour lui signaler les méfaits des schismatiques, pour le presser de réprimer leur audace, et de protéger contre leurs intrigues l'évêque Paulus¹. Il s'adressa également à l'exarque Gennadius, et lui recommanda le même personnage². Il envoya aussi ses instructions à l'évêque Columbus, à l'évêque Victor qui devint plus tard primat de la province : il les invita à faire convoquer un nouveau concile, et à hâter le départ de Paulus pour l'Italie³.

Deux conciles catholiques se réunirent en Afrique vers la fin de l'été de 594 : l'un à Carthage, l'autre en Numidie. Tous deux s'occupèrent du Donatisme. Nous ne savons rien de précis sur l'assemblée des Numides⁴. Nous sommes mieux renseignés sur l'autre synode, que présida Dominicus, évêque de Carthage. Ce concile prit fort au sérieux sa tâche ; il arrêta des mesures rigoureuses contre les schismatiques ; il menaça même de déposition et de confiscation des biens les évêques catholiques qui négligeraient de poursuivre les Donatistes. Dominicus envoya aussitôt au pape les canons du concile de Carthage, qui devaient assurer l'exécution des lois de Tibère Maurice. Grégoire le Grand trouva qu'on était allé trop loin, et que la rigueur exagérée des décisions synodales risquait d'en compromettre le succès. Dans sa réponse, qui date du mois de septembre 594, il félicita Dominicus du zèle déployé par les évêques de sa province ; mais il blâma l'excès de sévérité, surtout le canon qui visait la nonchalance de certains chefs de communauté⁵.

Deux ans plus tard, le pape put constater que toutes ces mesures de l'empereur et des conciles avaient eu peu de résultats. La propagande des Donatistes se poursuivait avec

1) *Epist.*, IV, 32.

2) *Epist.*, VI, 59.

3) *Epist.*, IV, 35.

4) *Ibid.*, IV, 35.

5) *Epist.*, V, 3.

un succès croissant, jusque dans le clergé de l'Église officielle. On apprit que des Catholiques, même des clercs, se ralliaient secrètement au parti des schismatiques et, par crainte, laissaient rebaptiser leurs enfants ou leurs esclaves. En juin 596, Grégoire le Grand écrivit, une fois de plus, à son ami l'évêque Columbus, lui signalant ces faiblesses déconcertantes, enjoignant aux coupables de ramener dans l'Église catholique ceux des leurs qu'ils avaient égarés, ordonnant d'exclure du clergé quiconque, à l'avenir, encouragerait ou tolérerait dans sa famille des apostasies de ce genre¹.

Un peu plus tard, on reçut à Rome une nouvelle non moins surprenante. L'exarque Gennadius annonça au pape que le concile de Numidie, gagné par les schismatiques, venait de lancer une sentence d'excommunication contre leur vieil adversaire, l'évêque Paulus; l'exarque, qui n'aimait pas ce personnage, paraissait trouver la condamnation toute naturelle². Grégoire le Grand, d'ordinaire si calme dans sa fermeté, eut peine à garder son sang-froid. Il répondit aussitôt à Gennadius, au mois d'août 596 : il lui reprocha de n'avoir tenu aucun compte de ses instructions, annonçant qu'il allait ouvrir lui-même une enquête sur l'affaire de Paulus, s'étonnant aussi que la sentence d'excommunication ne lui eût pas été notifiée directement par le primat de Numidie³.

Le pape ne s'en tint pas là. De nouveau, il écrivit à l'empereur. Il se plaignit auprès de lui que l'on n'appliquât pas en Afrique les lois contre les Donatistes; il le supplia de réprimer enfin l'audace des hérétiques. Il exposa aussi à Tibère Maurice toute l'affaire de Paulus. Cet évêque, avec deux de ses collègues, venait d'arriver à Rome, pour y porter plainte contre les violences des dissidents. Mais l'exarque d'Afrique, de son côté, accusait Paulus. En raison de cette intervention

1) *Epist.*, VI, 34.

2) *Epist.*, VI, 59; VII, 2.

3) *Epist.*, VI, 59.

du haut fonctionnaire africain, le pape croyait devoir soumettre l'affaire à l'empereur lui-même : il envoyait donc à Constantinople les trois évêques¹. Vers le mois de septembre, Columbus notifia enfin à Rome l'excommunication lancée par le concile de Numidie contre Paulus². En octobre, Grégoire le Grand répondit à Columbus en l'avisant du renvoi de l'affaire à l'empereur³. Au début de 598, Paulus revint de Constantinople, où il s'était complètement justifié. En février, le pape écrivit simultanément à Columbus et à deux autres évêques numides, dont le primat Adeodatus, pour les inviter à accueillir sans arrière-pensée la malheureuse victime des Donatistes⁴.

C'est alors, en février 598, que le schisme africain disparaît définitivement de l'histoire, après trois siècles d'existence et de luttes. Cette disparition brusque suggère naturellement deux réflexions. Il n'est plus question du Donatisme dans la correspondance de Grégoire le Grand, pendant les six dernières années de son pontificat : on peut donc supposer que, durant ces années-là, les dissidents se tinrent plus tranquilles. Mais, d'autre part, on ne peut méconnaître que, de 590 à 598, les schismatiques de Numidie s'étaient montrés singulièrement actifs, entreprenants et menaçants. Au début du VII^e siècle, évidemment, ils dominaient encore une partie de la Numidie. Si désormais l'on n'entend plus parler d'eux, c'est que les sources historiques manquent en Afrique pour cette nouvelle période. Tout porte à croire que le schisme a duré longtemps encore en certains districts, et que les conquérants arabes ont rencontré en Afrique bien des communautés jusque-là fidèles à l'Église de Donat.

1) *Epist.*, VI, 61.

2) *Epist.*, VII, 2. — Cf. VI, 59.

3) *Epist.*, VII, 2.

4) *Epist.*, VIII, 13 et 15.

II

Nous devons suivre jusqu'au bout la longue et dramatique histoire du Donatisme, marquer ses succès et ses revers, les péripéties émouvantes de sa lutte contre le Catholicisme africain. Revenons maintenant au premier siècle de cette histoire, le seul où le schisme ait vraiment mis en péril l'unité du Christianisme local. Après avoir assisté au duel des deux Églises rivales, pénétrons dans l'Église de Donat, pour en noter l'extension, les dissensions intestines et le morcellement.

Si l'on veut se rendre nettement compte de l'extension du Donatisme, il est indispensable de distinguer entre les temps. L'histoire du schisme nous a montré que ses destinées avaient été très diverses. Si le plus souvent il a fait preuve d'une grande force de résistance contre la persécution, contre les attaques successives ou simultanées des Catholiques africains et des gouverneurs romains, il n'a pu cependant tenir tête aux représentants de la puissance séculière, quand les empereurs ont eu la ferme volonté d'assurer l'application des lois et de rétablir l'unité religieuse. Une première fois, vers le milieu du iv^e siècle, après l'édit de Constant, l'Église schismatique avait été presque anéantie; elle ne put se reconstituer que grâce à la réaction imprévue du règne de Julien. Traquée de nouveau au début du v^e siècle, elle résista encore à la persécution qui suivit l'édit d'union de 405; mais elle ne se releva pas du coup qui la frappa après la Conférence de 411. Nous ne reviendrons pas sur ces périodes de déclin, où le Donatisme persécuté se défendit comme il put, battit forcément en retraite, et attendit dans l'ombre l'heure d'une revanche. Pour comprendre le danger très sérieux que le schisme de Donat fit courir à l'unité de l'Église locale, il faut évidemment mesurer l'étendue de ce schisme aux époques de sa plus forte expansion. C'est, d'abord, la période d'énergique propagande qui suivit l'édit de tolérance promulgué

par Constantin en 321. C'est, ensuite, la période d'apogée, vers 390. C'est, enfin, la période de concentration et d'effort suprême, à la veille de la Conférence de 411.

Dès le début, et avant même la rupture définitive, le schisme fut assez menaçant. Vers le temps où se ralentissait en Afrique la persécution de Dioclétien, depuis l'année 304, on voit s'y dessiner deux centres d'opposition. A Carthage, le manifeste des martyrs d'Abitina, les accusations et les intrigues contre l'évêque Mensurius, les attaques contre l'archidiaque Caecilianus, l'hostilité d'une partie du clergé et des laïques, l'attitude équivoque de Donat des Cases-Noires, montrent que de jour en jour grossissait le parti des mécontents¹. En Numidie, les symptômes n'étaient pas moins inquiétants, comme l'attestent la lettre du primat Secundus à Mensurius et les scènes scandaleuses de Cirta². La mort de Mensurius en 311, les protestations contre l'élection de Caecilianus, l'appel aux Numides et les intrigues de Lucilla, eurent pour résultat presque immédiat d'unir les deux groupes d'opposants et d'associer leurs rancunes dans une même Église schismatique³. Au moment de la rupture, cette Église paraît n'avoir compté d'adeptes qu'en Numidie et à Carthage⁴.

Nous n'avons pas de données précises sur l'importance numérique du parti à Carthage. Mais les dissidents, dès le début, semblent y avoir été nombreux : ennemis personnels du nouvel évêque, intransigeants sincères, partisans des

1) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze ; *Gesta apud Zenophilum*, p. 194-196 Ziwsa ; *Optat.*, I, 16-19 et 24 ; Augustin, *Epist.* 43, 5, 14-16 ; *Contra litteras Petilian*, II, 92, 202 ; *Contra Cresconium*, II, 1, 2 ; III, 28, 32 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 13, 25 ; 14, 26.

2) *Optat.*, I, 13-14 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 3, 6 ; *Contra litteras Petilian*, I, 21, 23 ; *Contra Cresconium*, III, 27, 30 ; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25 ; 15, 27 ; 17, 31-33 ; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

3) *Optat.*, I, 17-20 ; *Gesta apud Zenophilum*, p. 189 et 194-196 Ziwsa ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 6, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 28, 32 ; 29, 33 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; 16, 29 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

4) *Optat.*, I, 15 et 18-20.

seniores prévaricateurs, des prêtres déçus et de Donat des Cases-Noires, créatures de Lucilla¹. Pendant la persécution de 317, les schismatiques de Carthage oseront défendre leurs basiliques contre les troupes². En Numidie, dès 305, lors du Protocole de Cirta, une douzaine d'évêques, dont le primat de la province, étaient déjà très compromis, et gagnés d'avance aux fauteurs du schisme³. Tout porte à croire qu'ils n'étaient pas les seuls dans la région. En 312, au Concile de Carthage qui prononça la déposition de Caecilianus, soixante-dix évêques numides siégeaient sous la présidence de leur primat⁴. Ils furent naturellement les premiers adeptes et les apôtres de la nouvelle Église schismatique, qui gagna vite du terrain, ralliant bien d'autres évêques et des communautés entières, grâce à l'habile propagande des sectaires et à l'autorité croissante de Donat le Grand⁵.

Néanmoins, pendant cette première période, jusqu'à la loi de Constantin en 316, le Donatisme ne semble pas s'être beaucoup propagé en dehors de la Numidie et des environs de Carthage. Il restait un schisme local. Les chrétiens des autres provinces africaines, étrangers aux intrigues antérieures et aux décisions du concile de 312, hésitaient encore entre les deux partis, attendant sans doute l'arrêt des conciles d'outre-mer et de l'empereur, peut-être aussi, l'arrêt de la fortune, qui d'ordinaire guide les indécis dans la reconnaissance du bon droit.

La loi promulguée par Constantin en 316, et la persécution qui en fut la conséquence, enrayèrent pour quelques années les progrès du schisme⁶. C'est probablement ce qui décida

1) *Optat*, I, 18 ; *Acta Saturnini*, 16-20, Baluze.

2) *Passio Donati*, 4-12.

3) *Optat*, I, 13-14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

4) Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 37.

5) *Acta Saturnini*, 19 Baluze ; *Optat*, III, 3 ; *Collat. Carthag.*, II, 10 ; Augustin, *Contra Cresconium*, II, 1, 2 ; *De haeres.*, 69.

6) *Passio Donati*, 4-12 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; *Epist.* 88, 3.

les chefs du Donatisme à changer d'attitude : ils adressèrent leur supplique à l'empereur¹. L'édit de tolérance du 5 mai 321, si dédaigneux qu'il fût dans les termes, trahissait la lassitude des persécuteurs, et rendait aux sectaires, en fait, une liberté presque entière de propagande². L'Église schismatique sut en profiter, sous l'énergique et habile direction de Donat le Grand. Un chiffre suffit à rendre sensible l'extraordinaire expansion du schisme en ces temps-là : quinze ans plus tard, vers 336, un concile donatiste réunit à Carthage deux cent soixante-dix évêques³.

Désormais, c'est sur l'Afrique latine tout entière que l'Église schismatique étend ses ramifications. Carthage en resta la capitale officielle, comme elle était le centre de la vie économique, intellectuelle et religieuse de toute la contrée. C'est de là que, pendant plus de quarante ans, Donat le Grand gouverna son Église⁴. C'est là que résida le chef du parti, et que se tinrent la plupart des conciles. A Carthage, les schismatiques ne paraissent pas avoir jamais égalé en nombre les Catholiques ; mais ils y formaient une faction imposante et turbulente, toujours irréconciliable, et toujours prête pour l'émeute. Ils finirent par se quereller entre eux, surtout lors du schisme de Maximianus⁵. Vers la fin du iv^e siècle, les Donatistes de la ville étaient divisés en plusieurs Églises rivales, dont chacune avait son évêque et traitait les autres dissidents comme de simples Catholiques⁶.

De Carthage, le Donatisme rayonna sur l'intérieur de la Proconsulaire et sur la Byzacène, d'où l'on vit arriver en 411

1) Augustin, *Epist.* 141, 9; *Brevic. Collat.*, III, 21, 39; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54.

2) *Brevic. Collat.*, III, 22, 40; 24, 42; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54; 33, 56; *Epist.* 141, 9.

3) *Epist.* 93, 10, 43.

4) *Optat.*, III, 3.

5) Augustin, *Epist.* 43, 9, 26; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 47, 57; *Gesta cum Emerito*, 9.

6) *De baptismo*, II, 11, 16; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

bien des évêques schismatiques¹. De bonne heure, les missionnaires de Donat semblent avoir été accueillis avec empressement dans beaucoup de villes de Byzacène. C'est que dans ce pays on jalousait depuis longtemps, et l'on jaloua toujours, la suprématie et les privilèges de l'évêque de Carthage. L'adhésion au Donatisme fut donc un moyen de s'affranchir et de satisfaire de vieilles rancunes. Il est à noter, d'ailleurs, que ce sentiment persista chez les dissidents de la contrée, tout en changeant d'objet. Primianus s'en aperçut à ses dépens. C'est en Byzacène que se recruta surtout le parti de Maximianus ; là se tint le concile qui prononça la déposition de Primianus². Toujours jalouse de Carthage, et, de plus, inquiète du rôle prépondérant des Numides dans la grande Église schismatique, la Byzacène devint le centre du Maximianisme³. La Tripolitaine suivit l'exemple de la Byzacène, dont elle était presque une dépendance ; elle fournit des adhérents au Donatisme, puis au Maximianisme ; elle se donna même le luxe d'un schisme spécial⁴. Néanmoins, dans ces trois provinces de l'Est, la majorité des chrétiens restèrent fidèles à la communion catholique⁵.

Il en fut tout autrement en Numidie. C'est de là surtout qu'était sorti le schisme ; c'est là qu'il fit les progrès les plus rapides et les plus inquiétants. La Numidie, dès l'origine, et jusqu'à la fin du vi^e siècle, fut la forteresse du Donatisme, qu'on appelait parfois « le schisme numide »⁶. Au jour même de la rupture définitive avec les Catholiques, soixante-dix évêques de la région étaient acquis à la nouvelle Église⁷. Ils

1) *Collat. Carthag.*, I, 149-210.

2) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Epist.* 141, 6 ; 185, 4, 17.

3) *Epist.* 93, 8, 24 ; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 19, 51.

4) *Epist.* 93, 8, 24 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6.

5) *Epist.* 129, 6.

6) *Sermo* 46, 15, 39.

7) *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

réussirent si bien dans leur propagande que, presque partout, les populations se rallièrent au parti de Donat. Les schismatiques étaient si complètement maîtres dans le pays, qu'en toute occasion et par tous les moyens, même aux temps des persécutions contre le Donatisme, ils persécutaient les Catholiques. On les voit à l'œuvre dès les dernières années du règne de Constantin. Ils enlevaient alors à leurs adversaires la basilique de Constantine; et l'empereur n'osait ordonner de les en déposséder¹. Malgré les clauses formelles des constitutions impériales, ils astreignaient les clercs catholiques aux charges de la curie². Aux moments critiques de leur histoire, c'est en Numidie que les Donatistes se sont le mieux défendus. Aux temps où la fortune leur souriait, c'est de là qu'ils parlaient pour la conquête ou le ravage des autres provinces. Là se formèrent ces bandes de Circoncellions qui, à tant de reprises, terrorisèrent une partie de l'Afrique : vers 340, avec Fasir et Axido³; en 347, avec Donat de Bagaï⁴; en 362, avec les évêques numides qui envahirent les Maurétanies⁵; plus tard, avec les partisans de Firmus ou de Gildon, avec le terrible Optatus de Thamugadi⁶. Dans certains districts de Numidie, l'Église schismatique comprenait presque tous les habitants, colons et indigènes. Elle était toute puissante à Thamugadi, à Bagaï⁷; elle le fut longtemps à Constantine, à Thagaste, à Hippone⁸. Dans bien des villes où les schismatiques avaient un évêque et une communauté florissante,

1) *Appendix d'Optat*, n. 10, p. 215 Ziwsa.

2) *Ibid.*, p. 215; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.

3) *Optat.*, III, 4.

4) *Ibid.*, III, 4.

5) *Ibid.*, II, 17-19.

6) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; 39, 94.

7) *Enarr. II in Psalm.* 21, 26. — Cf. *Optat.*, III, 4; Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; 52, 58.

8) Possidius, *Vita Augustini*, 10-14; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 8; *Epist.* 29, 12; 35, 4; 88, 1 et 6-12; 93, 5, 17; 209, 2; *Collat. Carthag.*, I, 139.

les Catholiques durent renoncer à élire un évêque¹. Le Donatisme était si bien enraciné en Numidie, que jamais ni les conciles catholiques, ni les lois impériales, ni les plus violentes persécutions, n'ont pu complètement l'en extirper².

Dans les Maurétanies, les Catholiques gardèrent toujours, et de beaucoup, l'avantage du nombre. Cependant, et d'assez bonne heure, le schisme y fit des progrès. En 329, les martyrs de Renault succombèrent probablement dans une bataille entre chrétiens des deux partis³. Vers 336, on signale en Maurétanie la présence de nombreux évêques donatistes, qui toujours restèrent en communion avec leur primat de Carthage⁴. En 362, des évêques numides, avec leurs bandes de Circoncellions, s'avancèrent jusqu'à Tipasa, assaillant les basiliques partout où ils passaient, et restaurant partout l'Église de Donat⁵. Plus tard, dans leurs révoltes contre Rome, Firmus et Gildon trouvèrent des alliés parmi les Donatistes de Maurétanie⁶. Le même pays a vu commencer le morcellement de l'Église schismatique, avec le schisme des Rogatistes⁷. Au temps d'Augustin, des inscriptions de la contrée nous font connaître de nouveaux martyrs, victimes des guerres religieuses⁸; beaucoup d'évêques donatistes de Maurétanie assistèrent à la Conférence de 411⁹; l'évêque dissident de Caesarea, le célèbre Emeritus, compte alors parmi

1) *Collat. Carthag.*, I, 157; 163; 165; 182; 187-188; 197-198; 201-202; 206; 208.

2) Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 72; 75; 82; II, 46; IV, 32 et 35; V, 3; VI, 34.

3) *C. I. L.*, VIII, 21517.

4) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.

5) *Optat.*, II, 18-19.

6) Augustin, *Epist.* 87, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

7) *Epist.* 87, 10; 93, 1 et suiv.; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; 14, 36.

8) *C. I. L.*, VIII, 10932; 20480; Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1908, p. cci.

9) *Collat. Carthag.*, I, 149-210.

les principaux chefs du parti¹. Les épitaphes de Benian² et la correspondance du pape Léon I^{er} attestent la présence de schismatiques en ces régions jusqu'au milieu du v^e siècle. Pourtant, selon toute apparence, le Donatisme n'a pas remporté, dans ces provinces de l'Ouest, des succès décisifs. Nous y rencontrons bien des évêques et des communautés schismatiques ; mais c'étaient probablement des groupes isolés, des colonies de dissidents. Rien ne prouve qu'en Maurétanie, comme en Numidie, l'Église de Donat ait conquis des régions et des populations entières.

Maître en Numidie, et largement répandu dans les provinces voisines, le Donatisme fut longtemps considéré par la moitié des chrétiens d'Afrique comme une sorte de religion nationale. L'une des causes les plus certaines de son succès, ce fut l'incontestable habileté de la propagande. Optat reconnaît que ses adversaires étaient « subtils dans leur séduction »⁴ ; et il en donne, ainsi qu'Augustin, bien des exemples.

Au début, la conversion des foules avait été souvent presque inconsciente. En bien des endroits, la plupart des chrétiens étaient devenus donatistes tout naturellement, par la simple raison qu'il y avait une seule communauté, un seul évêque, et que cet évêque s'était rallié à l'Église schismatique : ignorance ou insouciance, les fidèles avaient suivi leur chef les yeux fermés. Même des gens de la classe moyenne, des gens instruits, des lettrés, étaient ainsi devenus donatistes sans le vouloir, presque sans s'en apercevoir. Un exemple bien curieux est celui du grammairien Victor, ancien lecteur de l'Église de Cirta. Voici comment il racontait plus tard sa conversion : « Je suis professeur de littérature romaine, grammairien latin... Mon père a été décurion de Constantine ; mon aïeul était soldat, et avait servi dans la

1) Augustin, *Epist.* 87, 1 ; *Retract.*, II, 72 et 77 ; *Gesta cum Emerito*, 1-10 ; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15 ; II, 4, 4 ; Possidius, *Vita Augustini*, 16 ; *Collat. Carthag.*, I, 20 ; 22 ; 31 ; 33 ; II, 2 ; 28 ; III, 2 ; 15 ; 39 ; 43 ; etc.

2) *C. I. L.*, VIII, 21570-21574 ; Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 22-27 et 42.

3) Léon I, *Epist.* 12, 6.

4) « Subtiles in seductionibus » (Optat, II, 17).

garde. Notre famille est de sang maure... Moi, je ne connais pas l'origine du schisme; je suis un fidèle quelconque dans le peuple des chrétiens. Comme j'étais à Carthage, l'évêque Secundus y vint un jour; on trouva, dit-on, que l'évêque Caecilianus avait été ordonné irrégulièrement par je ne sais qui, et on élut contre lui un autre évêque. C'est ainsi qu'à Carthage commença le schisme. Je ne puis bien connaître l'origine du schisme, parce que notre cité (Constantine) n'a toujours qu'une seule Église; s'il y a eu un schisme, nous n'en savons rien du tout¹ ». On a lieu de croire que le grammairien Victor, pour les besoins de sa cause, exagérait un peu son ignorance. Sa déclaration n'en est pas moins très caractéristique : elle trahit l'indifférence naïve ou cynique de certains chrétiens du temps pour les querelles des clercs. En fait, les évêques traditeurs de Numidie, compromis dans la réunion de Cirta en 305 et dans le concile de Carthage en 312, semblent avoir entraîné avec eux et rallié sans peine au Donatisme la grande majorité des fidèles de leurs Églises. C'est pour cela surtout que, plus tard, ils redoutaient tant un scandale qui pouvait ouvrir les yeux du public, comme le montrent leurs lettres lues en 320 à l'audience de Thamugadi².

Quand l'Église schismatique fut définitivement constituée, et que, dans toute l'Afrique, la lutte se fut engagée entre les deux partis, les évêques dissidents durent renoncer naturellement à escompter ces conversions automatiques. Mais ils continuèrent à gagner les foules par une infatigable et très habile propagande. Autour de Carthage, en Byzacène, en Numidie, jusqu'en Maurétanie, ils eurent des missionnaires et des agents recruteurs, qui allaient de communauté en communauté, s'abouchant avec les fidèles, leur racontant à leur façon l'histoire du schisme, répétant les vieilles calomnies, réveillant les vieilles rancunes contre Caecilianus et au-

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 Ziwsa.

2) *Ibid.*, p. 189-192.

tres chefs du parti catholique. Ingentius fut un de ces agents : si dévoué à sa faction, ou si résolu à se venger d'un ennemi, qu'il en devint faussaire¹. Pour attirer de nouveaux adeptes, les Donatistes employaient les moyens les plus divers. Malgré leur intransigeance théorique, ils se résignèrent parfois à céder sur l'un des principes qui leur tenaient le plus à cœur. Beaucoup de Catholiques, quoique séduits par le schisme, reculaient devant la perspective d'un second baptême, et les évêques dissidents de Maurétanie condamnaient cette pratique : un concile donatiste de Carthage, vers 336, autorisa les Églises du parti à admettre les convertis sans les rebaptiser. Donat lui-même ne protesta pas contre cette concession contraire aux principes de la secte, et resta toujours en communion avec ses collègues de Maurétanie². Les Donatistes sacrifiaient tout aux intérêts du parti ; aussi leur propagande eut-elle un grand succès dans toutes les classes sociales.

Leurs chefs connaissaient bien la psychologie des foules, dont ils s'entendaient à exploiter les instincts généreux, les préjugés, les rancunes ou les passions. D'abord, ils accueillaient à bras ouverts tous les mécontents, tous les transfuges de l'autre Église. Certains Catholiques, menacés d'excommunication ou simplement admonestés par leur évêque, n'hésitaient pas à passer au camp ennemi. C'est ce que remarque Augustin dans un de ses sermons : « Tu entends dire : Mettez-le hors de l'Église. — Aussitôt tu réponds : Je m'en vais vers le parti de Donat »³. Un jeune homme des environs d'Hippone avait été réprimandé par l'évêque pour avoir frappé sa mère : il se fit donatiste⁴. C'étaient là d'étranges recrues pour l'Église « des Saints ». Les schismatiques, si intransigeants sur les principes, toujours inexorables pour les prétendus péchés de leurs adversaires, toujours prêts à lancer la pierre aux plus vertueux évêques catholiques et à

1) *Acta purgationis Felicis*, p. 200-203 Ziwsa.

2) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.

3) *In Johannis Evangelium tractatus*, X, 5.

4) *Epist.* 34, 2.

maudire en eux les crimes de Caecilianus, témoignaient souvent une indulgence évangélique aux pécheurs les plus effrontés qui venaient à eux. Ils rassuraient vite la conscience des coupables, et parfois les dispensaient de toute pénitence : « Quand vous séduisez quelqu'un, leur disait Optat, vous lui promettez le pardon de ses péchés » ¹.

Ce parti-pris d'indulgence pour leurs néophytes n'empêchait pas les clercs donatistes d'en imposer à la foule par le théâtral appareil d'une orgueilleuse sainteté. Ils représentaient, disaient-ils, la véritable Église, qui seule avait conservé, avec la pureté de la foi, les vertus du christianisme évangélique et la sévérité de la discipline². Pour justifier leurs prétentions aux yeux des chrétiens hésitants, ils affectaient de considérer les Catholiques comme des païens déguisés. Ils traitaient souvent comme tels les convertis, leur faisaient réciter les mêmes formules qu'aux idolâtres³. Optat le leur reprochait : « Le langage de votre séduction est connu de tous. Vous dites à vos dupes : Regardez derrière vous ! Vous leur dites : Rachetez vos âmes ! Vous dites à des chrétiens baptisés, même à des clercs : Soyez chrétiens ! » ⁴. En 347, les schismatiques exploitèrent perfidement la légende qui s'était répandue en Afrique à l'arrivée de Macarius et de Paulus : l'histoire absurde de cette « image » que les envoyés de l'empereur devaient faire placer dans toutes les églises, en avant de l'autel⁵. On répétait des propos attribués à des Donatistes ralliés lors de l'édit d'union : communier dans un sanctuaire catholique, c'était participer à un sacrifice païen⁶. Ces sottises étaient des arguments décisifs

1) Optat, II, 20.

2) *Acta purgationis Felicis*, p. 193 Ziwsa ; *Acta Saturnini*, 16 et 20 Baluze ; *Passio Donati*, 3 ; Augustin, *Epist.* 88, 2 ; *Brevic. Collat.*, III, 3, 3 ; 4, 5.

3) Optat, III, 11 ; Augustin, *Knarr. in Psalm.* 145, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus*, V, 13.

4) Optat, III, 11.

5) *Ibid.*, III, 12. — Cf. Augustin, *Epist.* 93, 5, 17.

6) Optat, III, 12.

pour les simples d'esprit, dont beaucoup s'éloignaient de l'Église catholique comme d'un repaire d'idolâtrie, pour implorer leur admission dans l'Église des Saints.

Un des principaux moyens de propagande était, précisément, la mise en scène de la sainteté donatiste, opposée à l'impiété de l'autre Église. De là, toutes ces cérémonies expiatoires, destinées à frapper les imaginations populaires. Une basilique avait-elle été enlevée aux Catholiques ? Elle ne pouvait servir au culte dissident avant d'avoir été purifiée : on lavait le dallage et les murs avec de l'eau salée¹. Une communauté entière s'était-elle ralliée de gré ou de force ? On astreignait tous les fidèles à une pénitence, mais en les divisant par groupes, plus ou moins arbitrairement, selon la gravité de leurs fautes : pour les uns, une expiation d'un an ; pour d'autres, un mois ; pour les privilégiés, un jour. Le temps accompli, on faisait aligner le groupe des libérés, on étendait sur eux un voile, on imposait les mains sur la file des têtes inclinées, et le pardon de l'Église de Donat tombait sur la masse des pénitents². Tous les ralliés, du moins en principe, étaient soumis à ces épreuves, et rebaptisés : laïques et clercs de toute catégorie, hommes, enfants, vierges, matrones, diacres et prêtres, jusqu'aux évêques³. On aimait surtout à humilier les clercs catholiques, moins encore pour le plaisir de l'humiliation même, que pour l'édification du public. Quand on avait réussi à gagner, par la persuasion ou par la crainte, un évêque ou un prêtre, on l'astreignait à une pénitence publique, on l'exorcisait, on le reléguait parmi les catéchumènes ; puis, on le rebaptisait, on lui imposait un stage parmi les laïques, sauf à l'ordonner de nouveau, pour lui rendre ensuite dans l'Église de Donat le rang qu'il avait occupé dans l'Église catholique⁴. Après toutes ces humilia-

1) Optat., II, 21 ; VI, 6.

2) *Ibid.*, II, 24 et 26.

3) *Ibid.*, II, 19 ; 24-26 ; VI, 4.

4) *Ibid.*, II, 19 ; 21 ; 24-25 ; Augustin, *Epist.* 23, 2 ; 106, 1 ; 108, 1 ; *De unico baptismo*, 11, 19 ; *Collat. Carthag.*, I, 188 et 197.

tions, le malheureux « portait le deuil de sa dignité perdue », suivant l'énergique expression d'Optat¹. Mais ce lamentable spectacle avait pour effet ordinaire d'entraîner, avec la conversion de la victime, celle d'une partie de la communauté. Les âmes simples étaient attirées par la force et la vertu mystérieuse de cette Église, qui d'un évêque faisait un pénitent, puis d'un catéchumène un évêque². A leur tour, ces nouveaux convertis, ardents et naïfs, devenaient d'eux-mêmes les meilleurs agents de la propagande donatiste, les complices inconscients de ces chasseurs d'âmes qu'Optat compare ingénieusement à l'oiseleur³.

Ce n'est pas seulement la foule anonyme que visait le prosélytisme. Non moins efficace, surtout dans les temps de paix relative, était la propagande individuelle : dans les familles, dans les grands domaines, dans les cercles d'amis. Des Donatistes intransigeants refusaient de marier leur fille à un Catholique ; ils obligeaient leur futur gendre à se convertir⁴. Les grands propriétaires usaient de leur toute-puissante autorité pour amener au schisme leurs esclaves, leurs fermiers ou métayers : Crispinus de Calama, ayant acheté un domaine, en rebaptisa d'office tous les colons, de pauvres gens qui ne comprenaient pas même le latin⁵. Un prêtre schismatique de Constantine entreprit de gagner un de ses compatriotes catholiques, nommé Generosus ; il multiplia les avances et les exhortations, alléguant même des visions, se disant chargé par un ange de le convertir⁶. Quand les sermons et les promesses avaient échoué, on recourait aux menaces, aux outrages, à l'intimidation. Optat disait à ses adversaires : « Malheur à quiconque fait quelque chose contre votre volonté ! Vous le terrorisez, vous le calomniez... Glorifiez-vous de ce

1) « Ereptae portant funera dignitatis » (Optat, II, 24).

2) Optat, II, 21.

3) *Ibid.*, VI, 8.

4) Augustin, *Sermo* 46, 7, 15.

5) *Epist.* 66, 1 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

6) *Epist.* 53, 1.

que vos calomnies ont décidé certains hommes à mourir »¹. Si l'on ne reculait devant rien pour conquérir un Catholique, on poursuivait d'une haine implacable quiconque abandonnait l'Église de Donat : il était de tradition d'assommer, de mutiler, de tuer ces traîtres². Tous ces moyens de propagande ou d'intimidation avaient d'autant plus de succès, que beaucoup de chrétiens d'Afrique, indifférents sur les principes, flottaient entre les deux partis, sans se préoccuper de savoir où était le bon droit. Augustin aime à tracer le portrait satirique de ces chrétiens sans conviction, qui passaient alternativement du Catholicisme au Donatisme ou du Donatisme au Catholicisme, selon les circonstances ou les exigences de leurs intérêts matériels³. Tous ces indifférents n'avaient d'autre souci que de prendre le vent; et longtemps le vent souffla pour eux du côté d'où venaient les promesses ou les coups.

Les grands triomphes de la propagande donatiste, c'étaient les conversions de clercs catholiques. Ces conversions ne furent pas rares, non seulement dans les temps de guerre religieuse où ces apostasies furent souvent imposées par la force⁴, mais encore pendant les trêves, par le libre consentement des intéressés. Diares rebelles ou de mœurs équivoques, excommuniés ou réprimandés par leur chef, ambitieux déçus qui rêvaient de l'épiscopat, parfois même des évêques mécontents ou peureux, émigraient vers l'Église de Donat, et volontairement, par ambition ou désir de vengeance, se soumettaient aux humiliantes cérémonies d'une dégradation solennelle, d'un nouveau baptême, d'une nouvelle ordination⁵. A la Conférence de 411, nous rencontrons plusieurs

1) Optat, II, 25.

2) Augustin, *Epist.* 88, 6-8; 97, 4; 105, 2, 3; 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; 133, 1; 134, 2; 139, 1-2; 185, 7, 30; *Gesta cum Emerito*, 9; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

3) Augustin, *Sermo* 252, 5.

4) Optat, II, 19 et 25.

5) *Ibid.*, II, 24; Augustin, *Epist.* 23, 2; 106, 1; 108, 1; *Collat. Carthag.*, I, 197-198; 201-203.

de ces renégats. Vitalis était un ancien diacre catholique de Sitifi; condamné pour adultère, il passa aux Donatistes, qui le rebaptisèrent et l'élurent prêtre, puis évêque de Mascula¹. Felix et Rogatus, évêques schismatiques de Voset et de Zaraï, avaient également commencé par être diacres dans l'Église catholique². Simplicius, évêque de Thibilis, se laissa gagner par les dissidents, qui le reléguèrent d'abord parmi les catéchumènes, puis le rebaptisèrent et l'élevèrent de nouveau à l'épiscopat : il avait alors quatre-vingt-dix ans, on peut supposer que le pauvre homme était tombé en enfance³. Un autre évêque catholique, Leontius de Rusticiana, s'obstinait à rebaptiser les schismatiques convertis, suivant la vieille tradition de Cyprien; il eut sans doute, à ce propos, des difficultés avec ses collègues et avec les conciles; toujours est-il qu'il finit par se rallier à l'Église dissidente, où il put rebaptiser à son aise⁴. On pourrait multiplier les exemples; ceux-là suffisent pour montrer que, même au temps d'Augustin, le Donatisme trouvait des prosélytes jusque dans le clergé catholique. Cette adhésion imprévue de certains clercs de l'Église rivale produisait naturellement beaucoup d'effet sur l'esprit des populations. Ces recrues de choix étaient d'autant plus précieuses, qu'un clerc changeant de parti, et, à plus forte raison, un évêque, entraînait presque toujours avec lui bien des fidèles de sa communauté.

Un dernier trait à noter dans l'histoire de la propagande donatiste, c'est le succès qu'elle obtint auprès des indigènes. Dans beaucoup de districts de la montagne ou des Hauts-Plateaux, les vieilles populations de langue punique ou berbère et les tribus nomades avaient été à peine effleurées jusqu'alors par la prédication chrétienne, comme par la civilisation romaine; il y avait encore des païens dans ces régions

1) *Collat. Carthag.*, I, 201.

2) *Ibid.*, I, 202-203.

3) *Ibid.*, I, 188 et 197.

4) *Ibid.*, I, 198.

à l'arrivée des Arabes. Pour des raisons multiples, dont la principale est sans doute l'activité même de leur propagande, les Donatistes réussirent mieux que les Catholiques, surtout en Numidie. C'est dans le courant du iv^e siècle que se dessine le grand mouvement de conversion au christianisme dans les masses populaires et chez les populations arriérées. Or, pendant cette période, c'est l'Église de Donat qui régnait en Numidie. C'est donc presque toujours sous la forme donatiste que les indigènes de la région ont connu le christianisme. Toujours est-il que le Donatisme fut accueilli avec enthousiasme par les populations barbares du pays numide, et y trouva souvent un point d'appui dans ses luttes contre les Catholiques. Les indigènes paraissent avoir été en majorité dans les bandes de Circoncellions. Il suffit de rappeler les noms de deux de leurs chefs, Axido et Fasir, qui, vers 340, descendirent de l'Aurès¹. De même, dans la région d'Hippone, au temps d'Augustin, la plupart des Circoncellions étaient certainement des indigènes, puisqu'ils ne comprenaient pas le latin².

Pour évangéliser et gouverner ces tribus farouches, les clercs donatistes durent parler leur langue ou se résigner à se servir d'interprètes. S'ils gardaient le latin comme langue liturgique, ils prêchaient souvent en punique. « Les Donatistes, dit Augustin, ont une façon à eux d'honorer le Christ; ils prétendent que son domaine est désormais réduit à deux langues, le latin et le punique, c'est à dire la langue des Africains... En effet, ce sont les deux langues en usage dans le parti de Donat³ ». Nous avons quelques renseignements précis sur ce rôle du punique dans l'Église dissidente. Par exemple, les colons rebaptisés d'office par Crispinus de Calama ne comprenaient que le vieil idiome carthaginois, ou plutôt, une langue dérivée de celle-là, ce qu'on appelle

1) Optat, III, 4.

2) Augustin, *Epist.* 66, 2; 103, 5, 14; 209, 3.

3) *In Johannis Epistulam tractatus* II, 3.

aujourd'hui le « néo-punique ». Augustin, écrivant au même Crispinus pour réfuter le système donatiste, demande que sa lettre soit traduite en punique et lue aux schismatiques avec la réponse de son adversaire¹. Vers 409, Macrobius, évêque dissident d'Hippone, voulant haranguer les Circoncellions, est obligé de leur faire traduire son discours par un interprète², comme ferait aujourd'hui, en face des indigènes d'Algérie, un administrateur français ignorant le berbère ou l'arabe. Dix ou douze ans plus tard, les Donatistes de Fussala, aux environs d'Hippone, revinrent en masse à l'Église catholique. Augustin fit démembrer son propre diocèse, dont une partie constitua le diocèse de Fussala : pour cet évêché, il dut choisir parmi les candidats qui savaient le punique³. Ces petits faits nous fournissent la preuve décisive du succès qu'obtint la propagande donatiste auprès des populations indigènes de Numidie.

Cette propagande, les schismatiques africains l'ont poursuivie ouvertement, tant qu'ils ont été les maîtres. Ils la continuaient dans l'ombre pendant les périodes de persécution. Ils n'y ont jamais renoncé tout à fait. Augustin pouvait dire encore après l'édit d'union de 405 : « L'Église catholique gémit au milieu de tant de scandales des hérétiques. Elle voit que par de perfides exhortations et des mensonges on enlève de son sein les faibles, les enfants, pour les traîner dans je ne sais quelles cavernes aux horribles mystères, pour les rebaptiser, pour exorciser en eux le Christ »⁴. Les schismatiques recommençaient ouvertement leur campagne, dès que les circonstances le permettaient ; on les voit à l'œuvre encore à la fin du vi^e siècle⁵. Leur infatigable et habile prosélytisme explique qu'ils aient pu si longtemps attirer à eux tant de néophytes, Romains ou indigènes, souvent des communau-

1) *Epist.* 66, 2.

2) *Epist.* 108, 5, 14.

3) *Epist.* 209, 3.

4) *Enarr. in Psalm.* 145, 16.

5) Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 82; II, 46; IV, 32; VI, 34.

tés entières, jusqu'à des clercs et des évêques catholiques.

Les résultats obtenus furent surprenants. Ici encore, rien ne vaut l'éloquence des chiffres. En 394, après le schisme de Maximianus, le concile de Bagaï réunit trois-cent-dix évêques primianistes¹. D'autre part, les évêques maximianistes étaient plus de cent au concile de Cabarsussa². Or, presque partout, la communauté entière avait suivi son chef; sauf à Carthage et dans deux ou trois autres villes, il n'y avait alors, dans chaque localité, qu'une seule communauté dissidente, ici primianiste, là maximianiste. On en doit conclure que, vers la fin du iv^e siècle, l'Afrique renfermait plus de quatre cents évêchés donatistes. Ce nombre formidable serait même grossi encore, si l'on tenait compte des schismes secondaires, et des évêques absents ou des évêchés vacants lors des conciles de Cabarsussa et de Bagaï. Si petits qu'on suppose la plupart des diocèses — et nous savons que quelques-uns étaient grands, — le chiffre des sièges dissidents reste tout à fait extraordinaire. Il est fort douteux que l'Église catholique ait alors compté en Afrique autant d'évêchés.

Toutes ces communautés schismatiques, à l'exception de deux ou trois, étaient situées dans l'Afrique latine : Proconsulaire, Byzacène, Tripolitaine, Numidie, Maurétanie Sitifienne, Maurétanie Césarienne. Rien n'indique que le Donatisme ait eu des adhérents en Tingitane. En tous cas, il ne dépassa pas la frontière orientale de Tripolitaine : Augustin remarque expressément qu'il n'y avait pas de Donatistes en Cyrénaïque³, ni, à plus forte raison, dans l'Orient grec⁴. Dans les provinces méditerranéennes de l'Occident latin, l'Église de Donat a fait quelques tentatives d'extension. Pour justifier sa prétention de représenter en Afrique l'Église univer-

1) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8; II, 3, 7; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 43, 51.

2) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7, *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Sermo* 46, 17, 41.

4) *Ibid.*, 46, 3, 18.

selle, elle alléguait les communautés qu'elle avait fondées en Italie, en Espagne, peut-être en Gaule¹. Mais ces colonies se réduisaient presque à rien : deux ou trois évêchés, et encore, un seul dont l'existence soit absolument certaine.

Une de ces communautés était en Espagne ; nous ne pouvons dire dans quelle partie du pays. Lucilla, l'ennemie de Caecilianus et des Catholiques, l'Egérie du concile des dissidents de 312, était une Espagnole². Même après s'être fixée à Carthage, elle avait conservé de grands domaines dans son ancienne patrie. Elle y introduisit le nouvel Évangile, et paraît même y avoir fait instituer un évêché, pour le salut des colons de ses terres. Cette communauté dissidente existait encore au temps d'Augustin ; mais tout ce que nous en savons, c'est qu'elle existait³.

Dans le midi de la Gaule, il est possible que des communautés aient été créées, dès le iv^e siècle, par des Donatistes fuyant la persécution ou émigrés pour une raison quelconque. Des évêques dissidents d'Afrique étaient venus en Gaule dès l'année 314, pour le concile d'Arles. C'est en Gaule, ou en Espagne, que mourut Donat le Grand, et que fut ordonné Parmenianus⁴. C'est surtout vers la Gaule que se dirigèrent, pendant la domination vandale, les schismatiques africains fugitifs : on rencontre des Donatistes à Narbonne en 458, à Lyon vers 502⁵. C'est donc peut-être en Gaule que se trouvait le troisième des évêchés que les Donatistes auraient fondés hors d'Afrique, et auxquels Augustin semble faire allusion⁶. Quoi qu'il en soit, ces colonies dissidentes de Gaule n'eurent aucune importance historique ; elles ont dû dispa-

1) *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

2) « In domo vel patrimonio unius Hispanæ mulieris » (*Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6).

3) *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

4) *Optat*, II, 7.

5) Léon I, *Epist.* 167, 18 ; Avitus, *Epist.* 26.

6) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

raître vite au milieu des populations catholiques qui les entouraient.

La seule Église donatiste du dehors, qui mérite de nous arrêter un instant, est celle de Rome. Elle fut fondée vers 320, sur la demande des schismatiques africains fixés dans la capitale¹. Elle fut gouvernée d'abord par un administrateur intérimaire (*interventor*)². Plus tard, et jusqu'au début du v^e siècle, elle eut son évêque. Nous connaissons la série à peu près complète de ces papes du Donatisme³. Le premier fut Victor de Garbe : on doit probablement l'identifier avec l'évêque numide du même nom qui apparaît à Cirta en 305⁴. A Victor succéda Bonifatius, puis Encolpius, puis Macrobius, l'auteur de la *Passio Maximiani et Isaac*. Macrobius fut remplacé par Lucianus. Ce dernier eut pour successeur Claudianus, qui vers 378 fut en guerre avec le pape Damase, et qui fut plusieurs fois exilé⁵. Après le départ définitif de Claudianus, qui paraît être retourné à Carthage et y avoir fomenté un nouveau schisme, le siège donatiste de Rome resta vacant sans doute pendant plusieurs années. Plus tard, on élut un certain Felix, qui, chassé de Rome par l'invasion des Goths, put assister en 411 à la Conférence de Carthage⁶.

Les Donatistes de Rome étaient ordinairement désignés par les Catholiques sous le nom de *Montenses*, les « Montagnards » ; on les appelait aussi *Campitae*, *Campenses*, *Cutzipitae*⁷. Ils se réunissaient d'abord, aux environs de la ville, sur une montagne rocheuse, dans une caverne (*spelunca*) munie de gradins et entourée d'une haie⁸. Ils se contentèrent

1) Optat, II, 4.

2) Augustin, *De unico baptismo*, 16, 28.

3) Optat, II, 4; *Collat. Carthag.*, I, 157-161.

4) Optat, I, 14; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

5) *Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

6) *Collat. Carthag.*, I, 149: 157-161.

7) Optat, II, 4; Augustin, *Epist.* 53, 1, 2; *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; *De haeres.*, 69; Jérôme, *Chron.* ad ann. 355; *Epist.* 37, 1; *Dialogus adversus Luciferianos*, 28.

8) Optat, II, 4.

longtemps de cette chapelle souterraine, d'installation très primitive; au temps de saint Jérôme, ils paraissent avoir eu une basilique¹. La communauté ne comprenait guère que des Africains domiciliés à Rome; en cas de vacance du siège, on lui envoyait d'Afrique un nouvel évêque². Elle ne joua un rôle apparent que sous l'épiscopat de Claudianus, grâce à l'énergie et à l'audace de ce chef; elle fit même alors des prosélytes parmi les pauvres gens de la capitale³. Après le départ de Claudianus, elle rentra dans l'ombre. Elle avait pourtant quelque vitalité, puisqu'elle dura pendant tout un siècle. Elle fut même assez populaire chez ses amis d'Afrique, qui, grâce à elle, pouvaient se dire en communion avec l'Église de Rome.

Exception faite pour ces petites colonies d'Italie, de Gaule et d'Espagne, le Donatisme resta toujours un schisme exclusivement africain, et même, avant tout, numide. Carthage, où les dissidents étaient d'ailleurs nombreux, était la capitale officielle du parti, la résidence du chef, le lieu de réunion ordinaire des conciles, le centre de l'action politique. L'Église schismatique comptait, aussi, bien des communautés et des évêques dans l'intérieur de la Proconsulaire, en Byzacène et en Tripolitaine, en Maurétanie; la Byzacène fut le centre du Maximianisme⁴; Cartenna, en Césarienne, la capitale du Rogatisme⁵; Caesarea, l'une des places fortes du Primianisme au temps d'Emeritus⁶. Pourtant, c'est toujours vers la Numidie que nous ramène l'histoire du schisme, aux jours de souffrance comme aux jours de triomphe. « En Numidie est né le parti de Donat », dit Augustin⁷. C'est dans cette région, et

1) Jérôme, *Chron.* ad ann. 355.

2) Optat, II, 4; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 34, 38; *De haeres.*, 69; *Epist.* 53, 1, 2.

3) *Epistula concilii romani ann. 378* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

4) Augustin, *Epist.* 93, 8, 24; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; 19, 51; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69.

5) *Epist.* 93, 6-7, 21-22.

6) *Retract.*, II, 77; *Gesta cum Emerito*, 1; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

7) Augustin, *Sermo* 46, 15, 39.

principalement « au milieu de la Numidie consulaire »¹, qu'était le réduit du Donatisme, le point d'appui et de résistance, le centre d'attraction et de rayonnement. Au temps d'Augustin, quand on leur objectait la puissance universelle de l'Église catholique, les schismatiques répliquaient avec une naïve arrogance : « Notre Église aussi est grande : que vous semble de Bagaï et de Thamugadi? »².

Bagaï est célèbre dans les annales de l'Église dissidente. C'est là que l'évêque Donatus avec ses Circoncellions, en 347, osa tenir tête aux commissaires impériaux et aux troupes du comte Silvester³. C'est là qu'en 394 siégea le grand concile primianiste, et que fut lancé l'anathème contre les chefs du Maximianisme⁴. Quelques années plus tard, les schismatiques y incendièrent l'Église catholique, jetant au feu les livres sacrés, laissant pour mort l'évêque ennemi qui officiait à l'autel⁵. En 411, à la Conférence de Carthage, parut Donatianus, un autre évêque dissident de Bagaï⁶.

Thamugadi, notre Timgad, où l'on a trouvé déjà tant de ruines d'églises, le disputait à Bagaï par l'importance de sa communauté schismatique et par l'énergie farouche de ses évêques. Là régna pendant dix ans le terrible Optatus, le grand chef des Circoncellions, l'ami de Gildon, le champion du Primianisme, le persécuteur des Maximianistes comme des Catholiques, la terreur de l'Afrique⁷. Son successeur, Gaudentius, fut l'un des représentants du parti à la Confé-

1) *Epist.* 58, 1.

2) *Enarr. II in Psalm.* 21, 26.

3) *Optat.* III, 4.

4) Augustin, *Epist.* 51, 2; 53, 3, 6; 108, 5, 15; 141, 6; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 54, 60; 56, 62; IV, 31, 38 et suiv.; *Gesta cum Emerito*, 9-11.

5) *Contra Cresconium*, III, 43, 47; *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *Epist.* 88, 7; 185, 7, 26-27.

6) *Collat. Carthag.*, I, 177.

7) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; 53, 3, 6; 87, 5; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; 37, 88; 39, 94; 52, 120; 83, 184; 103, 237; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; *Gesta cum Emerito*, 9.

rence de Carthage ¹. Plus tard, vers 420, il devint le héros du Donatisme aux abois, en osant défier le commissaire impérial, en menaçant de se brûler dans son église, en soutenant une dernière polémique contre Augustin ².

Ces deux cités numides, Bagaï et Thamugadi, étaient les deux centres dynamiques de la secte, comme Carthage en était le centre d'apparat. On pourrait citer en Numidie bien d'autres camps secondaires, mais puissants encore, de l'armée donatiste : Constantine ³, Theveste ⁴, Madauros ⁵, Vegesela ⁶, Tigisi ⁷, Casae Nigrae ⁸, Calama ⁹, Thagaste ¹⁰, Hipponne ¹¹. Enfin, c'est en Numidie que se rencontraient les pèlerins de toutes les communautés schismatiques : à Nova Petra, au tombeau de Marculus ¹².

L'un des éléments essentiels de la force du Donatisme avait été longtemps sa puissante concentration, le dévouement exclusif, souvent fanatique, de tous ses fidèles. Pendant les cinquante premières années de l'histoire du schisme, on n'entend parler d'aucun dissentiment grave entre ses adeptes : temps héroïques, où l'enthousiasme des néo-

1) *Collat. Carthag.*, I, 148 et 208; II, 2 et 12; III, 2 et 102; Augustin, *Retract.* II, 85; *Contra Gaudentium*, I, 3, 4; II, 4, 4.

2) Augustin, *Epist.* 204; *Contra Gaudentium*, I, 1 et suiv., II, 1 et suiv.; *Retract.*, II, 85.

3) *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 8. — Cf. *Collat. Carthag.*, I, 139.

4) Optat, II, 18. — On a trouvé récemment, en diverses localités du Cercle de Tebessa, une curieuse série d'inscriptions donatistes ou relatives au Donatisme. Cf. *Recueil de Constantine*, XLII, 1908, p. 193 et suiv.; *Bull. de la Société des Antiquaires de France*, 1909.

5) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 12.

6) *Passio Marculi*, p. 761 Migne. — Cf. Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1899, p. 455; *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 28, n° 171.

7) Optat, I, 14 et 19; Augustin, *Sermo* 46, 15, 39.

8) Augustin, *Epist.* 88; *Brevic. Collat.*, III, 18, 36; *Ad Donatistas post Collat.*, 13, 17; *Retract.*, I, 20, 4; *De haeres.*, 69; *Collat. Carthag.*, I, 149 et 157.

9) Possidius, *Vita Augustini*, 14; Augustin, *Epist.* 66; 105, 2, 4; *Contra Cresconium*, III, 46, 50.

10) Augustin, *Epist.* 93, 5, 17.

11) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Epist.* 29, 12; 35, 4; 88, 8 et 12; 133, 1 et 3; 134, 2; 139, 1-2; 209, 2; Possidius, *Vita Augustini*, 10 et 13.

12) *Collat. Carthag.*, I, 187; *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

phyles sacrifiait tout aux intérêts de la nouvelle Église, où tous ses partisans comprenaient la nécessité de la discipline, où la main vigoureuse de Donat le Grand maintenait unies toutes les énergies. Les successeurs de Donat furent moins heureux. Le jour vint où l'Église née du schisme fut à son tour déchirée par le schisme, où fut créée à ses dépens une petite Église rivale. A partir de ce jour, le Donatisme s'émietta de plus en plus, en vertu de ses principes mêmes : légitimité du schisme, idéal évangélique, prétention à la pureté, à l'austérité, à la perfection. Des intransigeants, des dévots trop scrupuleux, jugèrent que la grande Église donatiste ressemblait trop à l'Église catholique, qu'elle se laissait aller aux compromis, aux capitulations. En outre, des rivalités de province à province facilitèrent la dislocation; les dissidents de Byzacène, de Tripolitaine, de Maurétanie, jalousaient le rôle prépondérant de Carthage et des Numides. Telles sont les causes profondes des rapides succès du Maximianisme, et de l'extraordinaire multiplication des sectes africaines. Cet émiettement progressif diminua beaucoup la force de résistance des partis dissidents en face des Catholiques disciplinés, conduits à la victoire par des chefs comme Aurelius et Augustin.

La principale Église schismatique resta toujours celle des successeurs directs de Donat : celle de Parmenianus, puis de Primianus. Elle prétendait toujours être la véritable, la seule Église catholique¹ : prétention commune à toutes les sectes chrétiennes, en Afrique comme ailleurs. On l'appelait ordinairement le « parti de Donat » (*pars Donati*), ou Donatisme proprement dit². Souvent aussi, on la désignait par le nom du primat actuel : elle fut successivement le « parti de Parme-

1) Optat, II, 1; Collat. Carthag., III, 22; 91; 258; Augustin, Brevic. Collat., III, 3, 3; 4, 5.

2) Optat, I, 22 et 26; III, 3; Augustin, Epist. 88, 1; 93, 8, 24-25; Contra Epistulam Parmeniani, III, 4, 24; Contra Cresconium, II, 1, 2; IV, 6, 7; Gesta cum Emerito, 5 et 9.

nianus » ou Parménianisme (*Parmeniani pars*)¹, le « parti de Primianus » ou Primianisme (*pars Primiani*)². Augustin donne aussi aux fidèles de la plus grande Église schismatique un nom d'apparence singulière, mais qui correspond bien à la réalité des faits : il les appelle les « Donatistes cardinaux » (*cardinales Donatistas*), c'est-à-dire les Donatistes principaux³. L'Église de Primianus était, en effet, l'héritière directe de celle de Donat. Elle conserva toujours, de beaucoup, la supériorité du nombre et de l'organisation ; seule parmi les Églises dissidentes, elle étendait ses ramifications sur toute l'Afrique. Elle profita de ces avantages pour traquer sans merci tous les schismatiques qui l'avaient abandonnée.

Le premier schisme né du Donatisme fut le Rogatisme (*pars Rogati; Rogatistae; Rogatenses; Rogatiani*)⁴. Il apparaît brusquement, vers 370, dans un coin de la Maurétanie Césarienne. Il eut pour apôtre et pour premier chef un homme distingué, d'esprit modéré : Rogatus, évêque de Cartenna⁵. Ce Rogatus paraît s'être indigné des violences et des attentats de toute sorte commis en Maurétanie, sous le règne de Julien, par les bandes de Numides que dirigeaient des évêques donatistes⁶. Il rompit avec l'Église de Parmenianus entre 362 et 372⁷, et fonda une Église distincte, qui prétendait être seule fidèle à la tradition chrétienne. Mais il ne re-

1) Augustin, *Contra Epistulum Parmeniani*, I, 4, 9; *De haeres.*, 41; Filastrius, *Haeres.*, 83; *Praedestinatus*, 43.

2) Augustin, *Epist.* 43, 9, 26; *De baptismo*, I, 6, 8; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; III, 4, 21; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; IV, 3, 3; 4, 5; 48, 58; 58, 70.

3) *De baptismo*, I, 6, 8.

4) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17; *Contra Cresconium*, IV, 60, 73; *Sermo* 138, 10; *Epist.* 87, 10; 93, 3, 11; 93, 8, 24.

5) *Epist.* 93, 1; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; *In Johannis Evangelium tractatus*, X, 6.

6) *Optat.*, II, 18-19. — Cf. Augustin, *Epist.* 93, 3, 11.

7) Le schisme de Rogatus est postérieur à l'édit de Julien (Augustin, *Epist.* 93, 4, 12), et antérieur à la révolte de Firmus (*Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17). La rupture s'est donc produite, au plus tôt, en 363, au plus tard, en 371, peut-être dès 363.

cruta guère d'adhérents que dans son diocèse de Carthage et dans les diocèses voisins. Son schisme resta un schisme tout local. Les Rogatistes passaient pour être beaucoup plus modérés que les autres Donatistes. Augustin prétend, il est vrai, que leur modération relative tenait surtout à leur impuissance¹. Il raille volontiers leur petit nombre². La raison principale de cet échec est sans doute dans la très violente persécution qu'eut à subir, dès sa naissance et pendant bien des années, la nouvelle Église. Les Parménianistes s'acharnèrent contre elle, cherchèrent à l'exterminer, lui intentèrent une série de procès pour la restitution des basiliques³. En 372, ils profitèrent de leur alliance avec Firmus pour la traquer sans merci, avec l'aide des agents et des troupes du grand-chef tout-puissant dans la région⁴. Le Rogatisme résista pourtant, mais en se ramassant de plus en plus sur lui-même dans son pays d'origine. Vers 408, il ne comptait plus qu'une dizaine d'évêques⁵. Son chef était alors Vincentius, successeur immédiat de Rogatus, et, comme lui, évêque de Carthage⁶. Correspondant d'Augustin, et son ancien camarade aux écoles de Carthage, Vincentius était fort estimé de l'évêque d'Hippone⁷. Il eut des disciples enthousiastes, comme ce Vincentius Victor qui finit par se rallier à l'Église catholique, mais qui n'en conservait pas moins un véritable culte pour la mémoire de son ancien maître⁸. C'est alors, vers 420, que le Rogatisme disparaît de l'histoire.

La conséquence la plus grave du schisme de Rogatus fut d'en préparer d'autres en ouvrant la voie à la libre fantaisie

1) Augustin, *Epist.* 93, 3, 11.

2) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; *Epist.* 93, 6, 20-21; 93, 8, 24-26; 93, 11, 49.

3) *Epist.* 93, 3, 11; 93, 4, 12.

4) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petilianus*, II, 83, 184; *Epist.* 87, 10.

5) *Epist.* 93, 6, 20-21.

6) *Epist.* 93, 1; 93, 6, 20-21.

7) *Ibid.*, 93, 1.

8) *De anima et ejus origine*, III, 2.

des sectaires. Désormais, les mécontents du parti ne reculèrent plus devant une rupture. L'exemple fut suivi bientôt par l'un des hommes qui honoraient le plus l'Église de Donat. Tyconius, penseur d'esprit indépendant, historien et théologien éminent, avait contesté la légitimité des principes de la secte¹. Sommé de se rétracter, il refusa, fut excommunié vers 380 par un concile, et désormais vécut à part². Il ne semble pas avoir fondé d'Église distincte ; mais, par son attitude et par ses ouvrages, il dut entraîner bien des défections. C'est vers le même temps, sans doute, que se produisit à Carthage le schisme des Claudianistes (*Claudianistae*)³. Il eut probablement pour chef ce Claudianus qui avait été évêque donatiste à Rome, et qui, banni de la capitale à cause de ses querelles avec le pape Damase, était revenu à Carthage pour s'y quereller avec Parmenianus⁴. D'ailleurs, ce schisme paraît n'avoir eu aucun succès en dehors de Carthage ; et il ne dura guère, quelques années seulement. En 392, au début de l'épiscopat de Primianus, les Claudianistes se réconcilièrent avec la grande Église dissidente, qui fit tous les frais de la réconciliation, si l'on en juge par les accusations portées à ce sujet contre le primat⁵. Mentionnons encore, vers cette époque, deux autres schismes tout locaux, sur lesquels nous n'avons pas de données explicites : celui des *Urbanenses* dans un district de Numidie, celui des *Arzuges* en Tripolitaine ou dans le sud de la Byzacène⁶.

Vers la fin de 392, un nouveau schisme, plus dangereux que tous les précédents, éclata soudain à Carthage, et, de là, gagna rapidement une grande partie des provinces de l'Est.

1) Gennadius, *De scriptor. eccles.*, 18 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 ; II, 22, 42 ; III, 3, 17 ; *Epist.* 93, 10, 43-44 ; 249.

2) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1.

3) *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

4) *Epistula concilii romani ann. 378* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626). — Cf. Optat., II, 4.

5) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

6) *Epist.* 93, 8, 24 ; *Contra Cresconium*, IV, 60, 73.

Nous avons raconté plus haut les origines du Maximianisme (*pars Maximiani*; *Maximianistae*; *Maximianenses*)¹, et ses luttes dramatiques contre le parti de Primianus : querelles du primat avec son diacre Maximianus; sentence arbitraire d'excommunication contre Maximianus et trois autres diacres; vaines protestations des *seniores*; appel des notables à tous les évêques donatistes; condamnation de Primianus par un concile de Carthage, à la fin de 392²; nouvelles violences du primat; déposition de Primianus par le concile maximianiste de Cabarsussa, en 393³; excommunication de Maximianus et de ses partisans par le concile primianiste de Bagaï, en 394⁴; longs et multiples procès entre les deux partis pour la possession des basiliques⁵; réconciliation d'assez nombreux Maximianistes avec les Primianistes vainqueurs, en 397⁶. L'Église maximianiste, qui avait rallié plus de cent évêques⁷, n'en survécut pas moins à sa défaite; elle existait encore en 411⁸.

Chose curieuse, et pourtant logique, la défaite même du Maximianisme eut pour conséquence de multiplier les schismes. Le parti de Primianus, pour faciliter le retour des partisans de Maximianus, avait décidé de laisser fléchir le

1) *Epist.* 43, 9, 26 : « Pars Maximiani comparata parti Primiani ». — Cf. *Epist.* 108, 1; *Sermo* 138, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 14, 36; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7.

2) *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20; *Epist.* 43, 9, 26; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Epist.* 108, 2, 5; 141, 6; 185, 4, 17; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 47, 57; *De haeres.*, 69.

4) *Contra Cresconium*, III, 53-56, 59-62; IV, 31-40, 38-47; *Gesta cum Emerito*, 9-11; *Epist.*, 51, 2; 53, 3, 6; 108, 5, 15; 141, 6.

5) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10-13, 16-20; II, 3, 7; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132; *Contra Cresconium*, III, 56, 62; 59, 65; IV, 3-4, 3-5; 48, 58; 66, 82; *Gesta cum Emerito*, 9; *Epist.* 51, 2-5; 70, 2; 76, 3-4; 108, 2, 5 et suiv.

6) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9; II, 3, 7; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 24, 27; 60, 66; IV, 51, 61; *Epist.* 51, 2-4; 53, 3, 6; 70, 1; 108, 2, 5.

7) *Epist.* 108, 2, 5; 141, 6; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 58, 69; *Gesta cum Emerito*, 9.

8) *Collat. Carthag.*, I, 10; Augustin, *Contra Julianum*, III, 1, 5.

principe à leur profit, et de les accueillir sans les rebaptiser¹. Cette concession, dictée par la politique, indigna les intran-sigeants, qui, de toutes parts, renièrent l'Église de Primia-nus. Un vent de schisme souffla sur la contrée. Partout se constituèrent des sectes locales, des Églises minuscules, jalouses de leur entière indépendance, toutes prétendant être seules à garder le sens de la vraie religion, le monopole du vrai baptême : « Moins ils sont nombreux, dit Augustin, plus ils croient être restés de purs Donatistes... Le parti de Donat s'est brisé en une multitude de menues parcelles; et toutes ces menues parcelles d'Église blâment l'Église beau-coup plus grande de Primianus d'avoir déclaré valable le baptême des Maximianistes; chacune d'elles s'efforce de démontrer que la tradition du vrai baptême s'est conservée seulement chez elle, et nulle part ailleurs² ». Suivant Augus-tin, les schismes donatistes s'étaient tellement multipliés en Numidie, en Maurétanie, à Carthage même, que personne, ni Catholique, ni Donatiste, ne pouvait en dresser le compte exact, ni simplement connaître l'existence et le nom de ces poussières d'Église³. C'est probablement une de ces petites communautés dissidentes qui est mentionnée sur un cippe de Sétif, du commencement du v^e siècle : on y lit l'épithaphe de deux fidèles qui appartenaient au « parti de Trigarius » (*pars Trigari*)⁴.

Ces innombrables schismes locaux contribuèrent évidem-ment à affaiblir le Donatisme. Mais ils étaient si restreints, et, d'ailleurs, ils nous sont si peu connus ou si complètement inconnus, que nous n'avons pas à en tenir compte pour dres-ser la carte de l'Afrique chrétienne au début du v^e siècle. A ce moment, le Claudianisme avait disparu à Carthage⁵; le

1) Augustin, *De baptismo*, I, 6, 8; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 60, 66; IV, 1, 1; *Gesta cum Emerito*, 9; *Epist.* 51, 4; 53, 3, 6; 108, 2, 5; 185, 4, 17.

2) *De baptismo*, I, 6, 8.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 4, 24; *De baptismo*, II, 11, 16; *Epist.* 93, 8, 25; *In Johannis Evangelium tractatus*, X, 6.

4) *C. I. L.*, VIII, 8650.

5) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

Rogatisme n'était plus représenté que par une dizaine d'évêques dans la région de Cartenna¹. A la veille de la Conférence de 411, trois grandes Églises restaient seules en présence : celle de Maximianus, celle de Primianus, et l'Église catholique. On peut déterminer avec assez de précision quels étaient leurs domaines respectifs et leur importance relative.

Le Maximianisme avait été, pendant plusieurs années, une puissante Église : il avait envoyé au concile de Cabarsussa plus de cent évêques². Il était bien affaibli depuis la victoire des Primianistes et la trahison de plusieurs de ses chefs³. Il perdait chaque année une partie de ses fidèles. De moins en moins, il pouvait lutter par le nombre avec les Primianistes, qui, dès le début, avaient trois fois plus d'adeptes; l'écart augmentait de jour en jour. Cependant, en 411, l'Église maximianiste comptait encore en Afrique; ses évêques réclamèrent leur admission à la Conférence, et, d'ailleurs, essuyèrent un refus⁴. Le centre du parti fut toujours en Byzacène et en Tripolitaine⁵. Le Maximianisme avait un évêque à Carthage, et d'autres diocèses en Proconsulaire; mais, vers l'Ouest, il s'était brisé contre la résistance du Primianisme. Il était à peu près complètement inconnu en Numidie et dans les Maurétanies. Augustin marque bien la situation respective des deux Églises donatistes : « Dans toutes les régions de l'Afrique où il y a des Maximianistes, on rencontre aussi des communautés primianistes; mais dans les autres parties de l'Afrique, bien plus nombreuses et bien

1) *Epist.* 93, 6, 20-21.

2) *Epist.* 108, 2, 5; 141, 6; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 58, 69-70; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 37; *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9; II, 3, 7; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 24, 27; 60, 66; IV, 51, 61; *Epist.* 51, 2-4; 53, 3, 6; 108, 2, 5.

4) *Collat. Carthag.*, I, 10; Augustin, *Contra Julianum*, III, 1, 5.

5) Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; 19, 51; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69; *Epist.* 93, 8, 24.

plus vastes, on ne saurait trouver un seul Maximianiste, à moins qu'il n'y voyage »¹.

L'Église de Primianus restait donc en 411, et de beaucoup, la principale Église dissidente. Seule, elle s'étendait sur toute l'Afrique latine. Sans doute, elle avait été affaiblie par la défection de nombreux fidèles, par la lutte contre le Maximianisme et autres schismes, par la persécution dont l'édit d'union de 405 avait donné le signal. Mais elle avait résisté à tout; elle avait même réussi à concentrer de nouveau ses forces; à la veille de la Conférence, elle semblait encore aussi puissante que jamais. Elle avait toujours pour centre d'action Carthage, pour centre de résistance la Numidie; mais elle conservait d'innombrables diocèses bien loin de là, dans toutes les provinces africaines, depuis la Tripolitaine et la Byzacène jusqu'aux extrémités de la Maurétanie². Partout, elle tenait tête à l'Église catholique.

On le constata officiellement le 1^{er} juin 411, à la première séance de la Conférence de Carthage. Quand on fit le recensement des deux partis, on compta deux cent soixante-dix neuf évêques primianistes présents, sans parler des absents et des sièges vacants. Dans le camp adverse, on enregistra les signatures de deux cent quatre-vingt-six évêques catholiques présents; cent vingt autres étaient absents; soixante-quatre sièges étaient vacants³. Les deux partis étaient à peu près d'égale force. Les Primianistes l'emportaient en Numidie par le nombre des évêchés⁴; les Catholiques, dans les autres provinces, surtout en Proconsulaire⁵.

1) *Contra Cresconium*, IV, 58, 70.

2) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 149-210; Augustin, *Contra Cresconium*, IV, 58, 69-70.

3) *Collat. Carthag.*, I, 213-217, Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

4) *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 51; *Epist.* 129, 6; *Sermo II in Psalm.* 36, 19: « Tu tibi servasti Numidiam ».

5) « De his locis dici verissime potuit ubi nostrorum coepiscoporum et clericorum atque laicorum longe major est numerus, et maxime in Proconsulari provincia: quanquam, excepta Numidia Consulari, etiam in ceteris provinciis

Ce fut le dernier grand jour du Donatisme. Au lendemain de la Conférence, la persécution recommença, plus terrible, plus systématique, plus efficace que jamais. Elle dura bien des générations, d'abord jusqu'à l'arrivée des barbares, puis sous la domination des Vandales et des Byzantins. Malgré sa résistance énergique, l'Église dissidente décrut de jour en jour. Elle vit la mort gagner peu à peu ses lointaines extrémités, en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, puis en Maurétanie. Elle ne conserva qu'au cœur sa force vitale : dans cette Numidie qui lui avait donné l'être, où elle avait vécu de sa vie la plus intense, et où l'on est tout surpris de la retrouver bien vivante deux siècles plus tard.

Paul MONCEAUX.

africanis nostrorum numero facillime (Donatistae) superentur » (Lettre adressée en 411, au président de la Conférence de Carthage, par les évêques catholiques : *Collat. Carthag.*, I, 18; Augustin, *Epist.* 129, 6).

AL HALLÂJ

LE PHANTASME CRUCIFIÉ DES DOCÈTES ET SATAN SELON LES YÉZIDIS

Le mardi 26 mars 922¹, un musulman sunnite, fondateur d'ordre, — al Hosayn-ibn Manšoûr al Hallâj, le « martyr du soufisme », — était, après une détention de huit années, et deux procès, mutilé, crucifié et brûlé, comme « zindîq »², à Bagdâd.

Ce supplice, exécuté en présence d'une grande foule, y a répandu, avec les cendres que l'on jetait au vent, la semence de bien des légendes. Elles ont germé, en récits que nous avons recueillis, réunis ; et il en est deux que je voudrais détacher aujourd'hui du travail d'ensemble qui sera publié prochainement, pour les présenter aux lecteurs de cette Revue, — car ils offrent des points de comparaison inattendus, des similitudes inédites.

1) 24 doû al qa'dah 309 de l'hégire.

2) Ce mot, d'origine iranienne, signifiait, avant l'Islam : « l'hérétique qui prie Ahrimân, qui croit que le Mal peut être bienfaisant » (textes ap. *J. Darmesteter*, JAP, 1884, 562 seq., et *A. Barthélemy*, « Gujastak 'Abalîsh », 1887, pp. 39-40). — Puis dans l'histoire de l'Inquisition d'État, sous les 'Abbâsides, il prit le sens judiciaire suivant : « manichéen », musulman « secrètement manichéen » (définition du Khalife al Mahdî, ap. *Tabart*, III, 588, sub anno 170), — et désigna dogmatiquement « l'hérésiarque », de cette nuance (cfr. *Goldziher*, ici-même, RHR, t. XLIII, p. 8). — Enfin ce mot, philosophiquement généralisé dans cette acception par *al Ghazâlî*, en une longue définition (ap. son *Fayṣal al tafriqah, bayn al Islâm wa al Zandaqah* : impr. Caire, Taraqqî, 1319/1901 ; pp. 54-55), — est venu aboutir, à travers des sens ultérieurs qu'a examinés *Huart* (ap. XI^e congrès Internat. Orientalistes, Paris, 1897, pp. 69-80) à signifier aujourd'hui couramment : « libre-penseur ». — C'est certainement dans ce sens que *Sacy* l'a rencontré, appliqué aux Sadducéens d'Israël (ap. *Chrestomathie arabe*, I, p. 306).

I

Le qâdhî Aboû Yoûsof al Qazwî¹, — en son ouvrage sur al Hallâj, — nous a transmis le témoignage suivant, peut-être d'un contemporain².

« Un homme était allé se poster devant al Hallâj, qui était sur le gibet et avait crié : « Louange à Dieu ! qui t'a fait exposer là, — en exemple aux hommes et aux anges, — en avertissement pour ceux qui regardent ! ». — Mais voici qu'il sentit par derrière lui al Hallâj lui-même, dont la main s'était posée sur son omoplate, — et qui lui récitait (le verset du Qorân sur Jésus) :

« Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont crucifié, mais il leur a paru qu'il en avait été ainsi... et ils ne l'ont pas tué véritablement ; mais Dieu l'a enlevé à Lui, car Dieu est puissant et juste... ».

Le bruit se répandit en effet qu'al Hallâj n'avait pas souffert en personne, et que Dieu comme pour Jésus, avait opéré le miracle d'une substitution, et l'avait enlevé, vivant (« ha-yy »), au ciel³.

Et c'est là le sens de ce qu'une ancienne légende⁴ dit d'al Hallâj en croix : « Il tourna sa face vers la foule, et déclara : « Celui qui est visible (ici) a sa profession de foi rejetée : celui qui est (ici) invisible a sa profession de foi agréée (par Dieu) ! »

Voici le récit d'un contemporain qui crut à cette substitution :

— Aboû Bakr al Yâqoûtî a dit à Ibrahîm-Ibn-Ja'l-Ibn Abî al Kirâm al⁵ Bazzâz :

1) Hanéfite, mort en 488/1095.

2) L'*isnâd* nous manque dans l'extrait donné par Bostânî ; mais ce récit cristallise en tous cas une légende certainement contemporaine (voir plus loin).

3) Cette idée aura tout son épanouissement trois siècles plus tard dans les écrits de 'Izz al Dîn Maqdisî (660/1262) tels que le « Hall al romoûz... ».

4) « fi al Manâqib » note, sans explication, Qazwî (ap. Sibî Ibn al Jawzî).

5) ap. al Khaṭīb : *Isnâd* : viâ Moḥammad Ibn 'Alî al Şoûrî.

« J'ai vu al Ḥallâj sur le pont ; il était monté sur une vache et son visage tourné vers la queue et je l'entendis qui disait : « Ce n'est pas moi qui suis al Ḥallâj. J'ai été métamorphosé à sa ressemblance et lui s'est échappé ». Puis quand on le rapprocha du gibet pour le crucifier, je l'ai entendu dire : « O Toi qui protèges du malheur, sauve-moi du malheur ! »

Ibn Zanjî¹ a connu cette opinion et nous la mentionne :

« Certains amis d'al Ḥallâj, nous dit-il, prétendirent que celui qui avait été supplicié était un ennemi d'al Ḥallâj, — devenu son sosie par une métamorphose miraculeuse² — et certains d'entre eux de soutenir qu'ils virent, le lendemain du jour où ils avaient observé ce que l'on avait fait de lui et de ses restes, al Ḥallâj lui-même passant à âne, sur la route de Nahrawânah ; ils s'en réjouirent et lui leur dit : « Peut-être êtes-vous comme ces vaches (*sic*) qui pensent que c'est moi qui ai été flagellé et exécuté ? »

Ce n'était donc pas le véritable al Ḥallâj qui avait été exécuté ! Si ce fut, comme pour Jésus, un de ses ennemis à qui Dieu infligea ce double supplice d'être crucifié, et à sa place, pas plus que dans le cas de Jésus le nom de ce sosie ne semble avoir été précisé.

Il y eut de suite une autre forme bien curieuse de cette croyance à la substitution. Le qâdhî Ibn 'Ayyâsh l'a notée³ :

« Lorsqu'il eut été exécuté, ses amis déclarèrent : Ce n'est pas lui qui a été tué, c'est un *mulet* qui était à un tel, scribe du gouvernement et qui a été effectivement trouvé mort ce jour-là ; quant à lui, disaient-ils, il reviendra vers nous dans quelque temps » ; et cette sottise est devenue parmi eux l'opinion d'une secte ».

C'est à cette secte qu'Aboû al 'Alâ al Ma'arrî fait ironiquement allusion :

1) Greffier adjoint au procès de condamnation de 309/922.

2) Littéralement : « Sur qui sa *ressemblance* avait été jetée (par Dieu) » (allusion au Qorân : Nisâ (IV), 156) : verset cité à la page précédente).

3) Ap. Tanoûkhi (Nashwâr) : juge adjoint au procès.

— « Pensez-vous, disait al Hallāj à ceux qui le tuaient, que c'est moi que vous tuez ? Eh bien vous tuez une mule appartenant à al Mādirāyī¹. — Et, de fait, la mule fut trouvée, tuée, dans son écurie.

« Depuis qu'il a été mis en croix, ces sectaires se tiennent sur les bords du Tigre, s'attendant à le voir reparaitre... Pareille fortune advint à un singe qui s'était emparé des plus hauts hommages : Et la foule disait, alors : « Prosterne-toi devant le singe ! » Je me souviens avec tristesse de l'histoire de cet animal que les capitaines devaient venir saluer, du temps de Zobaydah... »².

Cette seconde forme de la légende de la substitution est bien suggestive. Un homme, qui se disait Dieu et qui, crucifié, se trouve être en réalité un âne, ou quelque chose d'approchant, — c'est déjà l'étrange insulte mise en circulation après la crucifixion du Golgotha contre Jésus dans certains milieux anti-chrétiens³ ; c'est le thème gnostique ou blasphématoire du crucifix trouvé en 1856 aux fouilles du « *paedagogium* » des esclaves impériaux au mont Palatin⁴.

Je suis même convaincu que cette coïncidence fait rejaillir de la lumière sur ces deux faits mal expliqués. Car, dans le cas de Jésus, je ne pense pas qu'il faille y mêler la vieille accusation des gentils contre le culte d'Israël, la « tête d'âne vénérée par les Juifs »⁵, l'« homme-âne » vu par Zacharie

1) al Ḥosayn-Ibn-Aḥmad Aboû Zanboûr.

2) Ap. *Risālat al Ghoufrān*, 150.

3) Cf. Minucius Felix « Octavius » IX, XXVIII. — Tertullien, « Apologie », XVI, « Ad Nationes I, II (cf. Tacit. *Hist.* V, 3, — Plutarque, *Quest. convivial.*, IV, 5 cf. Bibliog. de S. Krauss « Ass-worship », *JE*, II, p. 221).

4) Cf. G. S. Kraus : *das Spotterucifix...* Freiburg im Brigsau, 1872 —; c'est un dessin-graffito d'une silhouette crucifiée à tête d'âne, — avec la légende : Ἀλεξαμενός σέβετε θεόν », et un Υ sur la droite, signe caractéristique des « *tabellae devotionis* » typhoniennes (Rome : Musée Kircher, Cab. 51). Il représenterait donc le Dieu gnostique des Sethiens, Jésus = Seth, fils d'Adam = le dieu égyptien Sit, à tête d'âne. — Cf. Wunsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898, p. 112).

5) Mnaseas de Patras (*Kanthón*, II^e siècle avant notre ère — ap. Josèphe, *Contre Apion* II, 9 ; 7) Damocritos (ap. Suidas, sub voce « Ioudas, Ioudaios »)

dans le temple » ¹ ! Ce n'est pas non plus le Jésus ὄνονχοίτης, né d'une vierge et d'un âne, deus Christianorum ! » ².

La thèse de Wunsch, fondée sur l'existence d'un culte typhonien, utilisant le symbole d'un homme-âne crucifié, mettait déjà sur la voie ; il ne faut pas oublier que ce culte était pratiqué dans un but magique, « infernal », comme le prouvent les malédictions des « tabellae devotionis » déjà signalées.

Voici, je crois, l'idée commune des sectaires qui ont *adoré* — et non pas *ridiculisé*, — Jésus crucifié en la personne d'un âne, et des Ḥallâjiyah qui ont révééré al Hallâj crucifié en la personne d'une mule. C'est leur refus de comprendre la possibilité d'un supplice pareil, réellement souffert par un homme-Dieu, qui, sachant tout l'avait prévu — et, pouvant tout, devait l'éviter. On n'a pas assez remarqué que c'est en tant que crucifié que Jésus est assimilé à un âne ³, dans le graffito du Palatin. C'est pour la crucifixion seulement qu'al Ḥallâj s'est substitué la mule d'al Mâdirâyî. Un Dieu ne devant pas subir l'affre de la mort, n'a qu'à s'en décharger sur un de ses serviteurs, — en lui transférant sur-le-champ, par une sorte de « volt » magique, son propre lot et sa destinée. N'est-ce pas pour cela, pour porter les fardeaux à sa place, que le maître se choisit des bêtes de somme, ânes ou mules ? Pourquoi Dieu ne le ferait-il pas ? Et voilà la forme naïve, très terre-à-terre que prit, au dixième siècle comme au premier, la protestation de la logique populaire — dans la basse caste, sans doute — en faveur de

Julius Florus (« Pompée ») — Posidonios d'Apamée (51 av. J.-C., — ap. Diodore, *Eclog.* XXXIV) — (Selon Th. Reinach, *Fontes rerum judaicarum*, Paris, 1895, t. I^{er}) — (cf. Josèphe *Antiq.* XV, II, § 3) — (S. Krauss).

1) L'ouvrage gnostique « Γέννα Μαρίας » (ap. S. Epiphan. « *Haeres.* » XXVI, 12 ; 10) — (S. Krauss).

2) Tertullien : *ad Nationes* I, 14 ; cf. H. Kellner, *Ausgewahlte Schr. des Septim. Tertull.* I, 62. 1871. — (S. Krauss).

3) On ne peut comparer la biche d'Iphigénie ; elle était conditionnée par le culte d'Artémis, la déesse chasserresse.

l' « impassibilité » divine, contre la mort dénoncée d'un Dieu.

II

Parmi ceux qui assistaient au supplice d'al Ḥallāj, il y eut de ses disciples, qui formèrent plus tard une secte spéciale¹, — distincte des écoles de mystique soufie, — celle-là même qui se servait à Bagdād, soixante ans plus tard, de ce « Corpus Hallagiacum » que le « Kitāb-al-Fihrist » énumère, en 46 numéros². J'ai pu retrouver le premier de la liste³ et l'identifier sûrement, grâce à une citation formelle qu'en fait al Sohrawardī al Maqtoûl⁴ dans sa « Kalimat al taṣawwoûf »⁵ : le « *Kitāb al Ṭawâsin* »⁶.

Pour cette secte, la mort ignominieuse de son maître — condamné en ce monde, et damné dans l'autre, — était la vérification suprême de sa doctrine : choisir la dam-

1) Les *Zanâdiqah Ḥallâjīyah* : cités par Jollâbī († ap. 464/1071) dans son « Kashf-al-maḥjoûb »; ms. Paris, 1086, f° 87^b; citation reproduite par 'Aṭṭâr († 627/1230), dans son « Taḍkirah » (éd. Nicholson II, 136).

2) Fihrist, I, 192.

3) « Ṭawâsin »; dans une collection de fragments manuscrits [Add. 9692] du « British Museum » dont l'examen détaillé trouvera place en tête du volume où ce texte sera prochainement publié.

4) Exécuté à Alep, par ordre de Saladin, en 587/1191.

5) Cet opusculé de « l'auteur des Talwihât », et la citation des « Ṭawâsin » qu'il contient, m'avait été signalé par al Jildakī († 743/1342 dans sa « Ghayat al soroûr », 1^{re} partie : *alif* (le manuscrit de Berlin n° 4183, signalé par Brockelmann, G. A. L. II, 138, ne contient que la 2^e partie : lettres *dâl-ṣād*). J'ai trouvé ce passage dans un « Kitāb majmoû'... 'ala taṣrīf al Kīmiyâ » (de la collection 'Alī Aloûsīzâdeh, à Stamboul). Mais ni Brockelmann (*l. c.*, I, 437), ni aucun catalogue de bibliothèque d'Europe ne connaissent cette œuvre d'al Sohrawardī al Maqtoûl. Elle existe cependant encore et sous son titre, faussement attribuée à « *Sohrawardī Maqboûl* » (*sic*), dans la bibliothèque de l'*India Office*, Persian Mss. 1922, n° 5, f° 24^b-30^b. Et la citation des « Ṭawâsin » d'al Ḥallāj s'y lit à la p. 27 a, où j'ai fini par la découvrir : ... محمد [صلعم] غَمَضَ الْعَيْنَ عَنْ الْإِيْن (cfr. Ṭawas. f° 318 a).

6) Ce texte sera prochainement publié.

nation par pur amour. Il avait prouvé la loi islamique, il s'en était constitué le témoin, — *shahid*, — en se faisant condamner en ce monde par la communauté islamique, et exclure dans l'autre des élus, en acceptant d'avance sa sentence et son dam, par amour¹.

Et ce n'est pas là le pur amour indifférent du quiétiste qui accepte d'avance le paradis ou l'enfer, sans attirance ni répulsion, — c'est le choix délibéré, prémédité, d'un renoncement éternel, d'un martyre perdurable, par amour.

Cette théorie pourra paraître fort illogique à un Occidental, — accoutumé à associer dans les mots « foi » (*iyman*) et « charité » (*maḥabbah*) deux termes connus du vocabulaire chrétien, classés comme tels suivant un rapport de dépendance précis, — la charité étant « supérieure » à la foi qui mourra². La conception du dam chrétien, anéantissement perpétuel de toute capacité à aimer, impossibilité de pouvoir aimer la justice de Dieu, exclut³ précisément de son « extension » logique le cas visé par la doctrine d'al Hallâj ; et cette impossibilité le colore comme d'une nuance contradictoire dès que j'essaie de l'exposer en français.

Mais en Islam, — posée en arabe, — la thèse est d'une logique rigoureuse. En Islam, la foi, « qui ne mourra jamais », est supérieure à la charité. L'essence de la béatitude n'est pas que la charité soit rassasiée de Dieu, mais que la foi soit satisfaite, dans la plénitude de possession des récompenses, créées à la mesure des créatures raisonnables qui ont obéi à la Loi. Un musulman peut, sans illogisme, renoncer « à son Paradis », sans renoncer à aimer Dieu. Il est damné, mais il n'est pas privé d'aimer qui le damne. Car l'homme n'a pas été fait pour aimer Dieu,

1) Les textes seront commentés ailleurs ; de même l'imitation possible des suppliciés volontaires de l'Inde, où al Hallâj avait prêché.

2) Cfr. « Première aux Corinthiens », XIII, 2, 13.

3) Seul, *Abélard* a tenté d'attribuer quelque « charité » à certains damnés ; faute de logique que relève son disciple Rol. Bandinelli, le futur pape Alexandre III (*Sentent.*, éd. Gielt, p. 89-93).

mais pour le servir; l'obéissance passe avant la charité; le Créateur incrée n'a que faire de l'amour imparfait, profane et profané, de telle ou telle de ses créatures; ce qu'il exige d'elles, — avant tout, — c'est qu'elles remplissent leurs fonctions, dans leur ordre, suivant la prescription de Sa Loi...

Ces explications étaient nécessaires pour rendre plus accessible le curieux passage suivant des *Tawâsin*, où le disciple d'al Hallâj¹, qui parle en son nom, — le compare à deux saints bien inattendus, et dont l'un va nous amener aux Yézidis, Iblîs² et Fir'awn³ :

(f° 320^b) : « Aboû 'Omârah al Hallâj a dit... :

— « J'ai délibéré avec Iblîs et Fir'awn sur la *fotoûwah*⁴. Iblîs dit : « Si j'avais adoré⁵, — le nom de la *fotoûwah* m'aurait quitté ». — Fir'awn dit : « Si j'avais cru en Son prophète⁶, — je serais tombé du degré de la *fotoûwah* ».

Et moi, je dis : « Si j'étais revenu sur mes prétentions et sur mon dire, — je serais tombé hors de la *fotoûwah* tout entière.

Puis Iblîs a dit : « Moi, je vaudrais mieux que celui-là⁷ ! », car il ne voyait personne plus jaloux (de l'amour divin) que lui-même !

Et Fir'awn a dit (à son peuple) : « Je ne vous ai pas enseigné d'autre Dieu que moi », — car il ne connaissait personne, parmi son peuple, qui sût discerner entre la Vérité et l'erreur⁸.

Et j'ai dit : « Si vous ne Le connaissez pas, reconnaissez-Le,

1) Probablement Abou Bakr al Hâshimî, surnommé Aboû 'Omârah, son disciple préféré; d'après lui-même : cf. ap. *Baqlî*, Tafsîr, in Qor. II, 32.

2) Satan.

3) Le Pharaon de la légende coranique sur Moïse, celui de l'Exode.

4) La « noblesse d'âme », la générosité (cf. *Jorjânî*, *Definitiones...* ed. Flügel, p. 171 : rectifié suivant *Qoshayrî* III, 167).

5) Adam, quand Dieu le lui proposa (Qorân : « Al A'râf » (VII), verset 11).

6) Moïse.

7) Adam.

8) C'est-à-dire : Aussi s'était-il fait le signe vivant de cette discrimination...

à Ses signes, c'est moi Son signe ! Je suis la Vérité¹ ! car je n'ai jamais cessé d'être vrai avec la Vérité ! »

Or, mon ami et mon maître, — ce sont Iblîs et Fir'awn ! Iblîs est tombé en planant de ses ailes dans l'Enfer, — sans qu'il se soit rétracté, — Fir'awn s'est noyé dans l'Abîme, — sans qu'il se soit rétracté, — et qu'il ait jamais admis un médiateur² !

Et moi j'ai été mis à mort, mains et pieds mutilés, — sans que je me sois rétracté ».

Et voici, sur le type du Satan hallâjiyen, deux autres passages significatifs des « *Tawâsîn* » :

I : f° 320^a : « Moïse et Iblîs se rencontrèrent sur la montée du Sinaï et Moïse lui dit : « Iblîs ! qu'est-ce qui t'empêcha d'adorer Adam ? » — « Ma prétention à n'avoir qu'un seul « Dieu que j'aime.... » — « Tu as désobéi ? » — C'était une épreuve, non pas un ordre » — « Tu n'as pas péché ? Pourtant ton visage a été changé (noirci) » — « O Moïse ! Tout ceci n'est que trompe l'œil³... Ma gnose, elle, n'a pas changé, — si ma personne a été changée... » — « Tu prononces Son nom à présent ? » — « O Moïse ! la pensée n'a pas à être pro-férée. Si je suis nommé, Il l'est. Mon énonciation, c'est la sienne ; la sienne, c'est la mienne. Comment tous deux nous énonçant, ne serions-nous pas ensemble ? Le service par quoi je Le sers est plus pur, mon temps plus vide⁴, ma louange plus agréable. Je Le servais jadis pour mon bonheur, je Le sers maintenant pour sa Justice!... Je ne Lui reconnais ni parèdre ni fils ! Ma prétention est celle des croyants sincères ! Je suis un croyant sincère avec mon amour »⁵.

1) Le mot fameux : Anâ al Ḥaqq !

2) Moïse, entre Dieu et lui.

3) *talbîs*, mot technique du soufisme (cf. Bagdâdi, *Farq*, 249).

4) De tout ce qui n'est pas Dieu.

5) Le passage a été utilisé, en adoucissant le « satanisme » du texte, par 'Izz el Dîn Maqdist († 660/1262), que nous savons avoir été un admirateur passionné d'al Ḥallâj, dans son « *taflîs Iblîs* » (p. 25).

Il : f° 321^a : ... « Iblîs a été révoqué, — mis à l'écart, dans sa sainteté même. Il n'a pas été ramené de son terme jusqu'à son principe¹, car il ne s'est pas échappé de son terme. Il est sorti² et il s'est arrêté, dans la nuit noire, il s'est creusé une fosse dans le brasier même de son bivouac, dans la clarté même de son désir. Son œil embué de larmes se lave incessamment de ses larmes mêmes, le globe cerné de son regard fixe maintient son immobilité, ses bêtes fauves ne sont que les épouvantails qu'il a placés pour effrayer les bêtes fauves³, mais il ne voit plus rien, aveuglé par l'obscurité sauvage de son isolement même⁴ !

O frère ! si tu voulais comprendre !... les orateurs n'en ont pas parlé, et les savants là-dessus ont manqué de science ! C'est lui, Iblîs, qui en a su plus long qu'eux sur la véritable adoration due à Dieu, plus rapproché qu'il était de l'Essence, s'y dévouant avec plus d'élan, tenant davantage les engagements pris, s'humiliant plus bas aux pieds de l'Adoré !... »

Je supposerais ceci, que je ne fais qu'énoncer aujourd'hui, — mais que je pense démontrer bientôt dans tout son détail : c'est le « Kitâb al Ṭawâsin » et plus généralement le « *Corpus Hallagiicum* » des Hallâjiyah « zanâdiqah » de Bagdad, qui est l'origine des idées des Yézidîs sur Satan.

J'en avais eu comme un premier pressentiment, — en notant dans la biographie du saint égyptien Aḥmad el Badawi († 675/1276) de Ṭandî⁵, — qu'il était allé visiter en Mésopo-

1) Le « terme » ou « nihâyah » du soufisme, qui, selon le mot d'al Jonayd, est tout simplement, pour l'être créé, « le retour à son principe », « rojoû' ilâ al bidâyah », l'ἀναγωγή de Plotin, le retour, en l'unité de l'essence divine, de ses parcelles temporairement émanées.

2) De l'essence divine ; et n'a pas voulu y rentrer : il a voulu garder sa personnalité, ne pas se fondre en elle, car il n'aurait plus aimé : il a la *passion de la différence*.

3) La métaphore du bivouac se poursuit : « dhawârîhou moukhîllîhou » : sa solitude est telle que...

4) Tout ce passage est d'une langue extrêmement technique, condensée, et âpre. Le texte en est donné à la fin de l'article.

5) Attribuée à son frère Ḥasan (ap. *Sha'rânî*, ṭabaqât, I, 182 seq.).

lamie les tombes des saints « 'Adi-ibn-Mosâfir et al Hallâj et leurs pareils »¹. Mais les itinéraires de pèlerinage n'établissaient-ils qu'une connexion factice?

J'acquis la preuve du contraire de deux façons : d'abord en recevant, sans l'avoir provoquée, l'indication que, dans le *horm* même de la tombe du shaykh 'Adi, — au Jabal Hakkar, au cœur du pays Yézidî, — il y aurait un maqâm d'al Hallâj, en forme de coupole, où les pèlerins font *ziyârah*². Cette indication reste douteuse, tant qu'elle n'aura pas été vérifiée³.

Puis nous avons maintenant une quasi-preuve : grâce à un petit manuscrit arabe, copié en 1301/1883, après les campagnes d'Omar Pacha contre les Yézidîs, sur un manuscrit appartenant à un jacobite habitant Mossoul, appelé *Shammâs Jorjis-Ibn Shammâs 'Abdallah*, originaire du Jabal Tôûr et prêté par son fils, 'Abdallah, alors élève des Dominicains, mort depuis, à M. 'Azîz Qaşş Yoûsof, drogman du consulat de France à Mossoul; manuscrit qui m'a été signalé par la mission des Carmes de Bagdad, et dont j'ai pu obtenir copie pour le passage concernant al Hallâj⁴.

Ce passage dont voici la traduction, est un fragment de la *légende moderne*, — telle que les idées des Yezidîs sur la transmigration des âmes l'auraient transformée :

1) Id. I, 183.

2) La plus récente description de l'état actuel de la tombe du Shaykh 'Adi se trouve ap. « From Amurath to Amurath » de Gertrude L. Bell, 1911, pp. 274-280. On lui a parlé là d'al Hallâj? — (cfr. id. 279).

3) En tout cas, à Mossoul même, dans le quartier dit al Ḥadithiyah, il y avait au xviii^e siècle un *maqâm* d'al Hallâj (selon Moḥammad Amin al Omarî al Mawṣilî († 1203/1789), dans son « Manhal al awliyâ wa mashrab al 'aṣfiyâ » achevé en 1201/1787); mais le tombeau actuel de « Cheikh Mansoûr » à Mossoul (cfr. *Revue du monde musulman*, déc. 1910, p. 629), est, selon la lettre de M. Aziz, d'un autre qu'al Hallâj : on suppose que son *maqâm* pourrait être retrouvé dans les ruines d'un village voisin, un peu plus haut que Hammâm 'Alî.

4) D'après une lettre de M. 'Aziz, l'original ne portait ni titre, ni date; simplement le nom du possesseur « Shammâs 'Abdallah » sur le feuillet de garde. Je dois tous mes remerciements au R. P. Anastase pour l'aide qu'il m'a prêtée en cette occasion; mais j'attends qu'il prouve ce qu'il avance (*Anthropos*,

« Selon les Yézidîs : lorsque l'Esprit quitta le *shaykh* Manşoûr al Hallâj, au moment où le Roi¹ de Bagdad le faisait mettre à mort, l'Esprit erra sur les eaux. Or, voici que la sœur d'al Hallâj arrivait, portant sa jarre, pour l'emplir d'eau au fleuve. Et, lorsqu'elle l'emplit de l'eau du Tigre, l'Esprit, sans qu'elle s'en aperçût, entra dans la jarre avec l'eau. Quand elle eut rapporté sa jarre chez elle, et qu'ayant soif, elle but de l'eau de cette jarre, à ce moment même, cet Esprit entra dans son ventre, — elle l'ignorant. A la fin elle devint enceinte, et, après le temps requis, elle mit au monde un fils : or, c'était le *shaykh* lui-même ! Ainsi Manşoûr al Hallâj, déjà son frère par le sang, devint aussi son fils.

« Et c'est pour cela que les Yézidîs n'emploient jamais ni jarres, ni coupes, ni cruches, qui aient le col rétréci ou un tamis d'étoffe pour filtrer : à cause du « glouglou » qu'elles font. Et cela, par respect pour ce *shaykh*, dont les ennemis jetèrent à l'eau la tête. Car c'est lui, al Hallâj, qui bruit dans le « glouglou » de l'eau, qui, dans les eaux, fait mugir la vague comme une voix..... »

Cette légende, conforme à ce que nous savons des Yézidîs, précise dans quels rapports étroits de filiation la doctrine du Shaykh 'Adî a pu se trouver vis à vis de celle d'al Hallâj.

Il était pour eux l'auteur des « *Ṭawâsîn* », — « l'élève », selon ses propres paroles, de Satan. Et, l'histoire et la légende, — l'ouvrage et l'apostolat d'al Hallâj s'éclairant mutuellement, — on comprend mieux, aussi, pourquoi le gouvernement khalifal dirigea la procédure et rédigea la condamnation contre ce musulman *comme contre un « zindiq² »* ; ce soufi « n'était pas comme les autres »³. N'est-il

1911-1-8) au sujet de ce manuscrit ; qui me paraît un recueil de légendes contemporaines des Yézidîs *composé par un de leurs adversaires*, beaucoup plus probablement qu'« une version arabe » de leurs « livres sacrés ».

1) Hâkim, terme péjoratif : le *pouvoir de fait* ; alors qu'il s'agissait d'un Khalife, al Moqtadir...

2) Cf. p. 195, n. 2.

3) Il eut peut-être un imitateur conscient dans le fameux 'Abd al Karîm al

pas de lui, très sûrement, le distique dont Ibn 'Aṭā aimait le ton de tristesse étrange, fervent et passionné¹ :

[mètre : وافر]

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ وَلَكِنِّي أُرِيدُكَ لِعِقَابِ
فَكُلَّ مَا رَبِّي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلْذُودُ وَجْدِي بِالْعَذَابِ

« Je Te désire ! Je ne Te désire pas pour ma liesse², non, moi, je Te désire pour mon dam.

« Ah ! tout ce qui m'était nécessaire, voici que j'en ai fait l'abandon, — sauf de pouvoir être extasié d'amour, au fort de mes supplices... »

LOUIS MASSIGNON.

Jilî († après 826/1423), avec ses observations sur la joie de certains suppliciés indous (ap. « al Insân al kâmil », ms. Paris 1356, f° 82 a) et sa théorie paradoxale des saints damnés.

1) Ap. al Khouldî († 348/959) : « Hikâyât » (?), dans al Khaṭib, « tarjamât al Ḥallâj ». — Commentaires : par Ibn-'Aṭā († 309/922) *loc. cit.*, Ibn-'Arabî († 638/1240) ap. « Fotoûḥât (I, 782 ; II, 452, 683, 732 ; — IV, 204, où il est attribué par erreur à Bisṭâmî)... et ses disciples : Aboû al Ḥasan 'Alî Qônawî († 729/1330) in « ta'arrouf » (f° 153 b) qui le restitue à al Ḥallâj, et Dâoûd Qayṣarî († 751/1350) in « Kitâb al Hojoûb » (f° 203 a). Hammer a essayé de ce distique une traduction rimée (ap. LGA, Wien, 1853, IV, p. 258).

2) « thawâb », la récompense des élus : terme technique opposé à « 'iqâb » : abréviation ici de « 'iqâbî », « mon dam », par licence poétique.

Note : voici, à titre de spécimen du style des « Ṭawâsîn » le premier fragment traduit page 204 : en texte arabe : l. c. f° 321 :

« ... وَكَانَ مَعْرُولًا فِي وَلَايَتِهِ، مَارَجَعَ مِنْ بَدَايَتِهِ إِلَى نَهَايَتِهِ، لَا تَهُ مَخْرَجٍ مِنْ نَهَايَتِهِ، خُرُوجُهُ مَعْلُوسٌ فِي اسْتِقْرَارٍ، تَأْرِيْسُهُ مُشْغِلًا بِنَارِ تَعْرِيسِهِ وَنُورِ تَرْوِيْسِهِ، مَرَاضُهُ مَحِيلٌ، مُصَمَّمٌ، مُغَابَضُهُ فَعِيلٌ، رَمِيصٌ، شَرَاهِمُهُ بِرَهْمِيهِ، ضَوَارِيْهِ مَخِيلِيهِ، عَمَايَا بِطَهْمِيهِ، ... »

A PROPOS DE L'AIGLE FUNÉRAIRE DES SYRIENS

Notre article sur « l'aigle funéraire des Syriens¹ » nous a valu une lettre intéressante de M. Alan H. Gardiner. Elle fait ressortir les curieuses analogies qui rapprochaient les croyances eschatologiques admises dans l'empire des Séleucides de celles qu'on trouve exprimées sur les monuments des plus anciens Pharaons. Nous laissons la parole au savant égyptologue :

The great bulk of the texts known as the Pyramid texts is considered by those who have studied them most closely to have had an application originally to the *king alone*, he being identified with Osiris, the dead and resurrected king. In these texts we meet with the following passages : *Pyr.*, ed. Sethe, 461. « Onnos (the dead king) has ascended to heaven unto thee, o Re; the face of Onnos is as (that of the) falcons; the wings of Onnos are as (those of the) birds; his claws are as the... of (the god) *Dw-f* ».

Pyr. 890a-891. « There flies one who flies. Pepi has flown, from you, mankind. He is not on earth; Pepi is in heaven... Pepi has stormed (?) to heaven as a heron (?), Pepi has kissed the heaven as a falcon, Pepi has reached the sky as a grasshopper etc. »

Pyr. 913. « Thou goest to heaven as (the) falcons thy feathers are (those of) birds ».

Pyr. 1484. « He flies, he flies from you, ye men, as the birds; he taketh his arms from you as a falcon (var. « as a goose »); he hath removed his body from you as a kite ».

In these ancient texts it seems to be comparatively unimportant what

1. *Revue de l'hist. des religions*, t. LXII (1910), p. 119-164.

bird is named; the point is that the king *flies* up to heaven and there becomes a god.

But Pharaoh is the son of Re, and the earthly emanation of Re. He is also Horus, the divine falcon; and Horus again is identified with Re. Pharaoh is not only Horus, but he is definitely « the divine hawk »; and this aspect in which he was regarded, recurs on occasion when the context demands. Thus in the Tale of Sinuhe (Maspero, *Contes Pop.*, p. 61) when the flight of the young king back to Egypt is described the words employed are : « the hawk flew off together with his followers ». In a poetical description of the initiation of Thutmosis III into the mysteries of Amon we find him saying : « He (Amon) opened for me the doors of heaven, he opened for me the portals of the horizon of Re; I flew to heaven as a divine falcon, and beheld his form in heaven ». Breasted, *A new chapter etc.* = Sethe, *Untersuchungen z. Gesch. u. Altertumskunde Aeg.*, II, part I, p. 9.

In the five passages known to me where the death of a king is described, the words employed clearly refer to the conception of the king as the falcon Horus, though the word falcon does not actually occur in the context (it was too obvious).

1) Sinuhe R 6-8 « The god entered into his horizon, (even) the king of Upper and Lower Egypt, Shetepebre; he flew to heaven, and became united to the sun, the divine shape (lit. skin) became immersed in his Creator ». [M. Maspero's translation « prenant la forme du disque solaire », *C. P.*, 61 quoted by you p. 150, n. 3 is an incorrect substitute for « became united to the sun », which all other translators rightly give.]

2) In the story of the Two Brothers (Maspero, *C. P.*, 19). « Sa Majesté, v. s. f., s'envola vers le ciel ». The example is interesting only on account of the fact that here the commonest, most physical, word for « to fly » is employed.

3) In the biographical inscription of one Enni (or Meni, Anna — we are quite in the dark as to the pronunciation), the death of Thutmosis I is thus described : — « The king rested from life, and went up to heaven, having completed his years in felicity »; upon which follows the description of his successor's accession : « *The falcon in the nest* [appeared as] the king of upper and Lower Egypt, Okhepernere (Thutmosis II...) ». Sethe, *Urkunden*, IV 58 = Breasted, *Ancient Records*, II §§ 108, 116.

4) Earlier in the same inscription, Amenothès I's death is depicted with almost the same words as that of Shetepebre : — « After his

Majesty had passed his life as one goodly in years of peace, he went up to heaven, and became united with the sun and became immersed in him from whom he went forth. » (Sethe, *op. cit.*, 54; Breasted, *op. cit.*, § 46).

5) Lastly, in the Biography of Amenemheb (Sethe, *op. cit.*, 895-896; Breasted, *op. cit.*, §§ 592. 8(7) : — « Lo, when the king had finished his term of many beautiful years, in valour, in power and in triumph, from year 1 unto year 54, 3^d month of winter, last day, under the Majesty of king Thutmose III : he flew up to heaven, and became united with the sun, the divine body became immersed with his Creator. When the morrow dawned, the sun shone, the sky was bright, and the king Okheperne (Amenothès II) was established on the throne of his father, he rested upon the standard  ». The last phrase is important, as it can only refer to the divine falcon Horus — we have the same words for example, in the description of the fixing of the titulary of Thutmose III (Sethe, *Urkunden*, IV 160) : — « He (Amon) established the falcon upon the standard, he made me victorious as « Victorious Bull », he caused me to appear in the midst of Thebes, [in this my name of Horus, the strong bull, rising in Thebes] ». The way in which this name is written in hieroglyphs is pictorially intelligible in part, even to the non-Egyptologist.



In short : the whole movement of these passages makes it as certain as one could reasonably wish that the idea of the Pharaoh as the Falcon Horus dominates throughout. When the old Falcon dies, he ascends to heaven and becomes absorbed in the sun; the young falcon « in the nest », « settles upon the standard » and reigns over Egypt until he in his turn gives place to a new Horus.

The wreath here plays no part, and indeed whether in Syria or Rome or Egypt it can hardly, I suppose, form an integral part — I mean, it is no necessary incident — in the apotheosis of the king, but has only by some chance become joined to that event in the figured representation. In Egypt we have an analogy to the wreath also in connection with the risen king Osiris. There must have been a story which we have lost according to which Osiris, after his triumphant issue from his judicial contest with Seth, received a crown. In the *Book of the Dead* (ed. Lepsius) 19, we have a chapter entitled « The chapter of the Crown of Justification ». In an unpublished papyrus of the 19th Dynasty at Turin the crown of Justification is again mentioned. Ptolemaic

references : Mariette, *Dendérah*, III 17g ; Rochemonteix, *Edfou*, I 63.

The conception of the deceased Pharaoh ascending to heaven as a falcon and becoming merged in to the sun did not, in Egypt, extend later to the dead of humbler birth ; though we do find, in the *Totenbuch* of the Middle kingdom, a chapter written on the sarcophagi of private individuals entitled « How to become a falcon ». Lacau, *Textes religieux*, chapter 61.

Alexander was deified in Egypt. May not some of the Egyptians conceptions connected with the death of the Pharaoh, have been applied to him and transmitted through the Diadochi to Northern Syria and to the Romans ? With due deference I would submit that the links in the chain seem, at first sight, closer and more complete than in the derivation from the myth of Etana. But the substitution of eagle for falcon ? And the snake ?

*
*
*

I have noted during the last few days that a parallel could be quoted for the change of falcon into eagle. In dealing with the name $\pi\alpha\chi\omicron\upsilon\mu\iota\omicron\varsigma$ Spiegelberg (*Aeg. und Griech. Eigennamen* [*Demotische Studien*, Teil I] S. 25 *) rightly says : « Die Bedeutung dieses .. Namens ist klar, wenigstens in so weit, als die demotische Schreibung keinen Zweifel daran lässt, dass in dem n. pr. $\alpha\chi\omega\mu$: $\alpha\chi\omega\mu$ steckt, dessen Prototyp ch (oder h ? [NB h is right !] m den hockenden Sperber¹ darstellte in welchem sich Gottheiten manifestierten. Im Kopt. hat das Wort die Bedeutung « Adler » angenommen. Vgl. Levit. 11/13 (ed. Maspero) $\pi\alpha\epsilon\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\tau\epsilon$ $\pi\alpha\chi\omega\mu$ $\pi\epsilon$ [the eagle, i. e. the $\alpha\chi\omega\mu$ chm]. Welche von den beiden Bedeutungen man für unseren Namen annehmen muss, ist nicht sicher zu entscheiden. Für die jüngere Bedeutung mag man sich erinnern, dass nach Strabo 815 u. Diodor I, 87 der Adler ($\chi\epsilon\tau\omicron\varsigma$) in Theben verehrt wurde. »

It has just occurred to me that the proper names $\Pi\alpha\chi\omicron\upsilon\mu\iota\omicron\varsigma$ (fem. $\tau\alpha\chi\omicron\upsilon\mu\iota\varsigma$ and the analogous $\Pi\delta\eta\chi\iota\varsigma$, fem. $\tau\delta\eta\chi\iota\varsigma$ (from article P_t } + $\beta\eta\chi$ = bik the ordinary word for « hawk », « falcon » may perhaps be indicative of a late transference to private persons of an epithet (« falcon ») only really appropriate to the Pharaoh.

1. Loret in an article entitled « Horus-le-faucon » has urged us to substitute *falcon* for the usual designation *hawk*, *sparrow-hawk*.

Peut-on admettre, comme le suppose, sous toutes réserves, notre correspondant, que les croyances qui s'appliquaient aux Pharaons défunts aient été transportées à Alexandre, puis aux diadoques syriens? Dans ce cas, il faudrait qu'elles se fussent bientôt étendues, chez les Sémites, des princes Séleucides à tous les autres hommes. La diffusion du symbolisme de l'aigle dans la Syrie *du Nord*, c'est-à-dire fort loin de l'Égypte, devrait alors s'expliquer par l'influence d'Antioche, capitale des rois helléniques. Mais ce sont là des hypothèses bien fragiles et une difficulté grave a été aperçue immédiatement par M. Gardiner : les textes égyptiens parlent du « faucon » non de l'aigle. D'autre part, la ressemblance étonnante qu'on constate entre la représentation d'Étana sur les vieux cylindres babyloniens et les monuments de l'apothéose romaine ne saurait résulter d'une coïncidence fortuite. Certainement, il y a eu ici transmission et adaptation.

Mais l'influence religieuse de l'Égypte sur ses voisins asiatiques remonte bien plus haut que l'époque alexandrine. Souvenons-nous qu'au temps de la XVIII^e dynastie, les Pharaons étendirent leur domination ou leur suzeraineté sur une grande partie de la Syrie. Les princes vassaux qui régnaient dans ce pays purent facilement adopter pour eux-mêmes les idées de leurs puissants maîtres sur la déification solaire des rois. Ne voit-on pas dans les tablettes de Tell el-Amarna les petits dynastes syriens s'adresser aux Aménophis en des termes directement inspirés des conceptions égyptiennes¹ : « Mon Maître est le Soleil qui se lève chaque jour sur les pays d'après l'ordre fixé par son père miséricordieux ». (Lettre d'Abimilki, roi de Tyr. Knudtzon, n° 147.) Ce Maître c'est le Pharaon, fils de Rê. Cependant, il faut observer que l'organisation religieuse des Syriens et des Phéniciens avait déjà atteint un degré remarquable, que leur énergie religieuse — si l'on peut s'exprimer ainsi — était considérable puisqu'ils font pénétrer leurs propres cultes en Égypte. Dans

1) Je dois l'indication de ces passages à l'érudition de M. Dussaud.

les mêmes tablettes, Rib-Addi, le roi de Byblos, parle de la Ba'alat-Gubla au Pharaon dans des termes qui prouvent que le roi d'Égypte tenait la déesse en grand honneur. Certaines lettres de Rib-Addi (Knudtzon, nos 83-86) recommandent une femme qui se rend en Égypte, accompagnée de son mari, et qui prend le titre de servante — probablement une prêtresse — de la Ba'alat-Gubla. Enfin, nous savons que des Égyptiennes portaient des noms composés avec celui de la déesse de Byblos.

Peut-être donc, dès le xiv^e siècle avant notre ère, les doctrines égyptiennes se sont-elles combinées avec des croyances sémitiques, le faucon s'est-il confondu avec l'aigle d'Élana. Puis, quand à l'époque assyrienne et perse la théologie astrale se répandit de Mésopotamie jusqu'en Syrie, l'aigle, oiseau du soleil, fut naturellement chargé de porter les âmes bienheureuses vers l'astre qu'on leur assignait comme séjour. Que l'aigle fût devenu le symbole du Soleil ne peut faire aucun doute. Outre les preuves réunies par M. Dussaud et par moi-même, un texte curieux l'établit pour Hiérapolis même, dont les monuments ont été le point de départ de nos recherches. Macrobe (I, xvii, 67), c'est-à-dire Porphyre ou Jamblique, rapporte que dans le temple de cette ville sainte, près de la statue d'Apollon, étaient placés des aigles prenant leur essor et il ajoute « qu'à cause de la très haute rapidité de leur vol ils figuraient la hauteur du soleil » (*aquilae propter altissimam velocitatem volatus altitudinem Solis ostendunt*). Nous savons d'ailleurs par Lucien (*De dea Syra*, 41) que des aigles vivaient en liberté parmi les animaux sacrés nourris dans les parvis du grand sanctuaire.

L'opinion que nous venons d'émettre sur l'origine première du symbolisme de l'aigle funéraire n'est sans doute actuellement qu'une hypothèse indémontrable, mais elle paraît, somme toute, la plus plausible. La Syrie, placée entre la vallée du Nil et celle de l'Euphrate, a de bonne heure combiné dans sa religion des éléments empruntés à ces deux contrées. Macrobe, dans le passage que nous citons, fait observer à

propos de l'Hadad d'Héliopolis (Baalbek) que *ritu Assyrio magis quam Aegyptio colitur*. La compénétration des idées eschatologiques des Égyptiens et des Sémites s'est lentement accomplie durant des siècles. Elle est manifeste notamment dans le judaïsme de l'époque alexandrine. Nous avons montré que la couronne, tenue par l'aigle sur les tombeaux d'Hiérapolis était l'emblème de la victoire du mort sur les esprits du mal. Or, elle se retrouve avec la même signification dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, comme me le fait observer mon collègue M. Capart à qui je dois les indications qui suivent : un chapitre récent du livre des morts — ce passage ne paraît pas antérieur à l'époque grecque (Le Page-Renouf, c. 19, p. 57) — dit à propos de la « couronne de triomphe ou « couronne de justification » : « *Thy father Tum has prepared for thee the beautiful crown of triumph the living diadem which the gods' love, that thou mayest live for ever* »¹. M. Gardiner signale plus haut d'autres textes analogues. De nombreux monuments coptes attestent la persistance de ce symbolisme à l'époque chrétienne : on y voit des Victoires portant des couronnes contenant le buste du défunt tout comme dans le grand tombeau de Palmyre, ou même des aigles tenant une couronne entourant une croix².

FR. CUMONT.

1) Sur cette couronne des morts, cf. Pleyte, *Congrès des orientalistes de Leyde*, 1883, p. 1-30; Breccia, *Guirlandomania alessandrina* (Musée Égyptien, III), 1909, p. 13-25.

2) Strzygowski, *Catal. Musée du Caire, Koptische Kunst*, pl. XVII et *Hellenistische und Koptische Kunst in Alexandria*, p. 7-8; Crum, *Catal. Musée Caire, Coptic monuments*, pl. XLI ss.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

TORGNY SEGERSTEDT. — **Självandringens ursprung.**
(**Le Monde Oriental.** *Archives pour l'histoire et l'ethnographie de l'Europe orientale et de l'Asie.*) — Uppsala, 1910, p. 43-87 et 111-181.

La doctrine de la métempsycose est répandue dans le monde entier ; on en retrouve les vestiges chez les non-civilisés aussi bien que dans les traditions populaires de l'Europe. Nulle part cette croyance n'a pris une importance plus grande que dans l'Inde, où elle est devenue un dogme et a régné depuis les Upanisad jusqu'au temps présent. La philosophie hindoue constitue le point de départ de toute enquête sur la métempsycose, mais il ne faut pas négliger les survivances dans les mœurs et les coutumes de l'Inde actuelle. Il ne faut pas dédaigner non plus, de comparer ces conceptions à celles découvertes chez les non-civilisés et dans les traditions populaires des peuples civilisés.

Les conceptions primitives revêtent partout les mêmes formes. Les idées qui ont laissé des traces peu nombreuses et peu distinctes dans telle civilisation, s'expliquent souvent par des phénomènes correspondants observés à l'autre bout du monde. Si on se sert de ressemblances réelles, on fait autre chose que de construire un édifice artificiel composé de matières dissemblables. Certains orientalistes, qui taxent les méthodes ethnographiques de spéculation, ne leur rendent pas justice. S'il est vrai que les notions des primitifs ne peuvent pas expliquer les subtilités du dogmatisme bouddhiste, il est par contre aussi vrai que les rites et les idées védiques — donc aussi la métempsycose — doivent être analysés à l'aide de parallèles ethnographiques. Les conceptions de réincarnation, qui se trouvent dans les Upanisad, ne peuvent pas être considérées uniquement comme des produits de spéculation : elles

prennent racine dans les Védas antérieurs et elles remontent plus haut encore, jusqu'aux notions primitives sur la vie et la mort.

Dans le Rig-Véda, l'empire des morts est situé dans les plus hauts cieux. Une conception védique plus ancienne encore, place la demeure des âmes sous la terre. Tant qu'on enterrait les morts, ils étaient regardés comme continuant leur vie sous la terre : l'empire des morts n'était qu'un élargissement de la tombe. La coutume de la crémation a amené le déplacement de l'empire des morts. On croit universellement que les morts habitent l'endroit où se trouvent leur corps. Partout les cimetières se peuplent de revenants. Les deux localisations de l'empire des morts ont subsisté, dans la croyance populaire de l'Inde, l'une à côté de l'autre. Ces croyances ont laissé leurs traces dans certains rites funéraires et elles n'ont été reléguées au second plan que par l'avènement de la doctrine de la réincarnation terrestre des morts. Dès lors, l'autre monde devint temporaire et transitoire comme ce monde-ci.

On a cherché l'origine de la doctrine de la métempsycose dans l'idée que se font de l'empire des morts les premiers livres védiques. On a cherché cette origine aussi chez les pré-Aryens, ou encore dans des spéculations philosophiques ou éthiques. Pour résoudre le problème, il faut avant tout déterminer comment on est arrivé à croire que l'homme peut continuer son existence sous d'autres formes.

Dans les premiers Upanisad, la doctrine est exprimée sous une forme mythique, ce qui tend à réfuter la thèse de son origine spéculative. Les morts se rendent dans la lune, qui alors s'accroît ; pendant la décroissance de la lune, les morts sont réincarnés sur la terre. L'influence présumée de la lune sur la vie terrestre et humaine a beaucoup occupé les primitifs. Certains mythographes récents ont exagéré l'interprétation astrale des mythes. Toutefois, on rencontre partout la notion que les dieux dévorent la lune. Pour les Hindous, l'essence du sacrifice s'élève vers la lune, tout comme les âmes des morts. Les morts et les sacrifices sont traités de la même manière : ils sont incinérés. On retrouve ces croyances par le monde entier, il n'y a que leurs formes qui changent. La lune est en rapport avec la mort, mais aussi avec la vie ; elle pouvait protéger et prolonger la vie, même la créer et la donner. L'influence de la lune sur la fertilité était partout reconnue et a suggéré des pratiques de magie. La lune commande à la vie et à la mort, aux noces et aux funérailles, à l'amour et aux maladies mentales. Souvent le rapport entre telle ou telle tradition et la lune comme demeure des morts est expressément exprimé.

La lune est identifiée avec le Soma, elle servait de réservoir d'eau : le premier breuvage d'immortalité. La pluie tombait de la lune sur la terre et servait d'intermédiaire à la lune pour sa mission fertilisatrice, qui se faisait sentir sur la végétation d'abord. La pluie servait encore de véhicule aux âmes, qui retournaient sur la terre pour s'y réincarner dans les plantes, dans les animaux et dans les hommes.

∴

La distinction primitive entre le corps et l'âme est très vague ; la vie future est plutôt envisagée comme une existence ultérieure du cadavre. La croyance au rapport entre le corps et l'âme peut offrir une base à la doctrine de la métempsycose. Les philosophes hindous conféraient toujours à l'âme de l'étendue ; leur psychologie la plus développée est plus proche de la conception primitive que de la philosophie occidentale. L'âme assure les fonctions du corps, qu'elle quitte temporairement pendant le sommeil et qu'elle quitte définitivement au moment de la mort. La matière subtile de l'âme survit au corps ; elle constitue, en tout être vivant, l'élément personnel, et elle répond parfaitement à la notion de l'âme qu'on retrouve dans toute philosophie dite animiste. Cette définition (d'Ultramarine) est difficilement discutable. Comme les idées des Upanisad sur la nature et sur les fonctions de l'âme s'accordent avec les notions des primitifs, nous sommes conduit à analyser ces formes primitives de la vie intellectuelle, pour élucider l'origine de la doctrine de la métempsycose. Il devient probable que cette doctrine est la conséquence de la même logique animiste, qui a déterminé la croyance à la vie dans la tombe et à l'empire des morts.

Les morts revivent dans les plantes qui puisent leur nourriture dans le sol où se trouve le corps. Ils se réincarnent dans les tigres, les requins ou les crocodiles qui dévorent les cadavres ou qui ont causé la mort. Ils renaissent dans les oiseaux de proie, pour la même raison, et par assimilation dans d'autres oiseaux. Ils prennent la forme de vers, de serpents et de lézards, parce que ces animaux sortent de la terre. Pour les oiseaux, d'autres motifs ont pu collaborer. Tant que les origines du totémisme demeurent mystérieuses, on ne peut pas déterminer s'il est issu de notions identiques à celles de la métempsycose.

La forme la plus importante de la doctrine de la réincarnation est celle qui envisage la renaissance des âmes dans des individus humains. Les exemples directs ou indirects de cette croyance existent chez la plu-

part des peuples. Les Hindous estiment que les ancêtres revivent dans leur postérité et ils établissent des rapports entre l'appellation de l'enfant et la croyance à la métempsycose. Les mêmes rapports ont existé chez les anciens Scandinaves; des vestiges en sont conservés chez les Tsiganes, chez les Lapons, en Scandinavie et chez nombre de peuples non-civilisés. Ces conceptions offrent des ressemblances jusque dans leurs plus infimes détails; elles constituent un exemple remarquable de l'identité d'évolution des idées chez tous les peuples dans la phase primitive de leur développement.

Ce dernier aspect de la doctrine s'affirme dans plusieurs rites de l'Inde, qui sont censés conférer la fertilité, et qui ressemblent à des rites pratiqués par nombre de peuples indo-européens. Le rite qui consiste à porter la mariée par dessus le seuil, en usage chez les Hindous, les Grecs, les Romains, les peuples slaves et finno-ougriens est rapproché de la coutume ancienne d'enterrer les membres de la famille sous le seuil. C'est là que résident les âmes des ancêtres qui veulent se réincarner. Chez plusieurs tribus primitives — et aussi chez des musulmans — les femmes prient sur les tombes des ancêtres afin d'être bénies dans leur postérité. On attribue des pouvoirs fertilisants à l'âme, qui représente le principe vital. Des légendes de Lithuanie et de la Russie méridionale, parlent de naissances miraculeuses, dues à la consommation d'un cœur humain ou d'une autre partie du cadavre. Des Tsiganes préparent de la sorte des amulettes fécondantes, qui doivent agir pendant la croissance de la lune. En Hongrie existent des rites magiques du même genre. Le désir des morts de se réincarner, peut même contribuer à l'explication des éléments érotiques de certains rites funéraires.

On a voulu expliquer la croyance dans la renaissance des morts sous forme humaine, par la ressemblance physique entre les ancêtres et leur postérité. Tylor a même soutenu que la croyance dans la réincarnation des hommes sous des formes animales, peut reposer sur le fait que certains animaux offrent une forte ressemblance de caractère avec certains hommes. L'aspect animal de la métempsycose repose sur des bases plus larges, on peut concevoir que l'aspect humain de cette doctrine relève des mêmes causes. Si l'on étudie le traitement qu'on fait subir aux cadavres, on constate que la coutume anthropophagique a été répandue au Caucase comme à Sakhaline, dans l'archipel Indien et les îles du Pacifique, jusqu'aux continents d'Australie, d'Afrique et des deux Amériques. Cette coutume n'a pas un simple intérêt

alimentaire. Les Fidjiens par exemple, déclarent manger leurs morts pour éviter que des animaux les dévorent. Le point de vue économique a joué un certain rôle : le primitif s'est vu contraint, par la lutte pour la vie, d'utiliser cette source de subsistance. Chez des peuples qui ont abandonné l'anthropophagie, des vestiges de cette coutume sont conservés : certains groupements sociaux, plus attachés aux mœurs archaïques, comme les sorciers et les sociétés secrètes, pratiquent toujours le cannibalisme. Ailleurs, des individus déterminés sont dévorés par les survivants à cause des qualités spéciales qui distinguaient les morts : on mange le cadavre d'un homme valeureux, on boit le sang des braves ennemis. Les repas rituels en présence des morts, et en dernier lieu le repas funéraire, parfois sur la tombe même, constituent l'évolution ultérieure du cannibalisme rituel, que, sous ce rapport, on peut considérer comme une source de la croyance à la métempsycose¹. Il n'y a aucune raison, d'admettre que les peuples indo-européens ont vécu dans des conditions de vie différentes de celles des autres groupements humains. D'ailleurs, les auteurs classiques et les recherches archéologiques attestent l'existence préhistorique de l'anthropophagie en Europe et en Asie Mineure.

..

L'origine de la croyance à la métempsycose doit donc être cherchée dans la conception de la vie, telle qu'on la trouve à la base de la croyance à l'existence dans la tombe, dans l'empire des morts et au ciel. La manière de traiter les cadavres détermine la forme de la métempsycose. Parvenu à ce point, le concept acquiert une vie propre, indépendante

1) Mettant en œuvre une série de documents tout autres, le docteur Max Höfler a étudié la question des sacrifices humains et animaux. En recherchant les rapports entre le sacrifice et l'organothérapie de la médecine populaire, cet auteur envisage les problèmes de la théophagie, de l'homophagie, de la communion avec les âmes et les démons, qui ont, comme il le fait ressortir, provoqué l'emploi des organes d'animaux comme médicaments. Il étudie par exemple l'emploi des différentes parties des souris, des taupes, des serpents — des animaux chthoniens. Il établit que le cœur et le foie, comme parties internes, nobles et sanguines, sont employés comme étant le siège de l'âme, et il conclut : « Le don ou l'art de la clairvoyance et de la divination, la purification du malade, la guérison des maladies, proviennent d'une seule source : du culte des âmes, lié au sacrifice, racine primordiale de toute religion » — Dr M. Höfler, *Die volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer*, Stuttgart, 1908.

des idées primitives. Il enfante des idées analogues, et une croyance générale dans la renaissance sous forme végétale, animale ou humaine se dessine. Une fois les différentes formes d'existence future groupées dans un système, la classification s'effectue d'après des notions éthiques, qui furent complètement étrangères aux débuts de la métempsycose. Alors les différentes manières de réincarnation deviennent également possibles, et on déduit des qualités morales des morts, leur existence future.

La vie future n'est que la continuation immédiate de la vie antérieure ; les conditions sont identiques ; on sera là-bas ce qu'on aura été ici. Au début, les réflexions sur le sort des personnes décédées ne comportaient aucun élément moral. Celui qui avait été proprement enterré ou incinéré, atteignait l'autre monde ; mais celui qui demeurait sans funérailles, devait errer sans repos, qu'il fût bon ou mauvais. Comme l'a déjà dit Marillier, l'idée d'une compensation dans l'au-delà peut avoir son origine dans la notion que les ennemis du mort l'attendent dans l'autre monde pour venger les torts commis dans cette vie-ci.

D'autres circonstances ont pu contribuer à la notion d'un sort dissemblable pour les morts. Les Hindous avaient bien transposé dans le ciel l'empire des morts, d'abord souterrain ; mais une fois implantée dans la tradition populaire, une idée n'en disparaît guère et ainsi les deux conceptions ont survécu : on admit deux endroits où l'âme pouvait se rendre. Les ténèbres souterraines et les clartés du ciel font une impression bien différente, qui pouvait conduire à une distinction des morts en bons et en mauvais, rétribués d'après leurs œuvres. Cette distinction se trouve déjà dans le Rig-Véda. Dans l'Inde, les notions de ciel et d'enfer, comme les conceptions éthiques, sont liées à la croyance à la métempsycose. On mesurait la valeur des différentes formes de réincarnation, suivant le bonheur qu'elles étaient censées apporter. On s'imaginait que les qualités morales de l'individu déterminent la forme sous laquelle il paraîtra dans une vie future.

Les spéculations casuistiques des philosophes hindous ont traité la métempsycose comme un axiome. Cette doctrine explique tout le malheur qui arrive aux hommes, même aux hommes justes : c'est la punition des fautes commises dans une vie antérieure.

B. P. VAN DER VOO.

HERMANN GUNKEL — **Genesis**, übersetzt und erklärt (*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* hrsgg. von W. Nowack), 3^e édition. Un vol. 8° de cix-509 pages. — Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1910.

A ceux qui jugent que les études bibliques ne se renouvellent pas et qu'il est temps de passer à d'autres exercices, il suffira de présenter la troisième édition du commentaire de la Genèse dont on est redevable à M. H. Gunkel. Les précédentes et notamment la deuxième (1902, xcii-440 pages) offraient déjà un modèle de recherches pénétrantes et de commentaire érudit. L'esprit de cette troisième édition est resté le même, mais il n'y a pas de page qui n'ait subi une retouche et beaucoup ont été entièrement réécrites.

Les changements portent moins sur l'établissement du texte que sur la manière dont il faut comprendre maint épisode des légendes du recueil. Les modifications textuelles entraînées par la métrique de M. Sievers n'ont été utilisées que lorsqu'elles paraissaient justifiées par ailleurs. Pour indiquer d'un mot la position de l'auteur à l'égard des théories récentes, il suffira de dire qu'il n'est entré ni dans les vues de Jensen (*Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 1906) ni dans celles de Völter (*Aegypten und die Bibel*¹, 1909). Mais il estime que ni la critique textuelle ni même les rapprochements avec les littératures voisines ne suffisent pour comprendre la Genèse et qu'on doit résolument faire intervenir les données du folklore et de l'étude comparée des religions. A ce point de vue, la nouvelle édition marque une étape décisive et ses résultats dépassent le cercle des études bibliques. Un coup d'œil, jeté sur l'index qui termine le volume, montrera l'abondance des matériaux accumulés dans ce commentaire, devenu ainsi un copieux répertoire de faits religieux, ethnographiques et folkloriques.

Nous commençons seulement à démêler quelques traits lumineux dans cette admirable collection de légendes qu'est le livre de la Genèse. Combien de siècles d'efforts, de lutte, d'application soutenue, de découvertes en tout genre cela représente-t-il ? Chacun le sait et il est inutile d'insister. On reconnaît aujourd'hui que ces récits sont composites, qu'ils ont une longue histoire derrière eux et qu'ils ont été profondément remaniés jusqu'en plein judaïsme. Les sources sont à chercher en Babylonie, en Égypte, tout autour de Canaan et en Canaan même. Babylone a fourni les récits de la création, les dix ancêtres de l'huma-

nité répondant aux dix premiers rois de la légende babylonienne, notamment Hénôch dérivant d'Enmeduranki, le déluge etc. Quand on passe aux légendes patriarcales, le contraste est très net : on abandonne la vie sédentaire, l'agriculture, les villes, les tours, les vaisseaux pour la vie pastorale. Dans un développement logique, c'est l'inverse qui se produirait.

M. Gunkel pense que les légendes babyloniennes s'étaient répandues en Canaan dès le deuxième millénaire et qu'elles furent empruntées, d'abord oralement, par les Israélites lorsqu'ils s'adaptèrent à la civilisation cananéenne. Les tablettes d'el-Amarna, parmi lesquelles on a recueilli des fragments de mythes babyloniens, donnent à cette opinion un appui très solide.

L'influence égyptienne est sensible surtout dans l'histoire de Joseph, plus particulièrement dans la politique agraire du personnage ou dans certains épisodes imités des contes égyptiens (conte des deux Frères). Les légendes de Dina (Siméon et Lévi), de Tamar (Juda), de Ruben sont certainement d'origine israélite ; elles se rapportent à des événements historiques et sont parmi les plus récentes de la Genèse.

Avec MM. Ed. Meyer et Gressmann, M. Gunkel admet que les légendes patriarcales proprement dites ont été introduites en Canaan par Israël. Nous ne croyons pas que cette hypothèse soit fondée ; mais il serait trop long de la discuter ici. Israël, nous dit le savant exégète, était trop fier pour emprunter aux Cananéens ses types d'ancêtres ; il avait trop conscience de n'être pas chez lui en Canaan et de n'être uni par aucun lien du sang à ce dernier. Mais, à ce compte, Israël n'aurait pas dû accepter Noé parmi ses ancêtres et il est à peine besoin de remarquer que cette psychologie de l'Israélite, à son entrée dans la Terre promise, n'est pas conforme à ce que montre l'histoire. On retrouve cette tendance à assimiler la mentalité de l'ancien Israélite à la mentalité judaïque, dans le départ que tente l'auteur entre les récits d'invention israélite et ceux d'inspiration étrangère. Malgré les ménagements apportés et la perspicacité déployée, il est naturel que bien de ces conclusions restent incertaines. M. Gunkel a le grand mérite de ne pas tomber dans un de ces systèmes factices qui prennent à tâche de forcer toutes les serrures. Les récits sur les patriarches ne s'expliquent pas, pour le plus grand nombre, comme des légendes sur l'activité des divers peuples ou des diverses tribus. Encore moins, ces vénérables ancêtres figurent-ils d'anciens dieux. Pour quelques noms, et les moins significatifs, qui se laissent plus ou moins heureusement

rapprocher de noms divins — M. Gunkel en accorde certainement trop, — on n'est pas en droit de généraliser et d'en tirer un système. On comprend mal comment un savant aussi averti que M. Ed. Meyer a pu se déclarer satisfait d'un rapprochement comme celui d'Abraham avec le dieu nabatéen Dusarès (Dhoû-Scharâ) dont il interprète le nom par « maître de la déesse Schara » ou « Sara ». Non seulement on ne trouve pas d'exemple, du moins en Syrie, de nom divin formé sur ce modèle, mais la déesse Sara reste jusqu'ici une invention ingénieuse.

Les patriarches ne sont pas davantage des figures historiques, mais des types légendaires comme tous les peuples et toutes les littératures en connaissent.

En ce qui concerne l'époque de rédaction des récits qui constituent le livre de la Genèse, M. Gunkel accepte dans l'ensemble les conclusions de Wellhausen, avec quelques-uns des développements institués par Budde. On ne peut faire mieux. Les attaques de M. Eerdmans contre l'école grafiennne ont mis en lumière nombre de points faibles que personne ne conteste; mais elles n'en ont pas ébranlé le principe¹.

Voici quelques brèves observations sur des points de détail.

Dans la précédente édition, M. Gunkel admettait avec Wellhausen que le texte primitif de *Gen. I* comportait une création en sept jours, l'homme étant créé le septième jour. Aujourd'hui, M. G. penche pour reconnaître avec Budde que la disposition en sept jours a eu précisément pour but de signaler le septième jour comme jour du sabbat. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le mauvais état du texte laisse la question en suspens.

Le premier chapitre de la Genèse dérive évidemment du mythe babylonien de la création; mais, sur un point tout au moins, nous admettrions un emprunt au mythe phénicien tel que le rapporte Philon de Byblos. Cette combinaison de deux mythes assez différents a causé le trouble que nous constatons dans les premiers versets de la Genèse. Le texte hébreu primitif conservait *Tehom-Tiamat* du mythe babylonien, mais laissait tomber *Apsu* parce qu'il empruntait d'autre part le mythe phénicien qui accouplait le vent (*Kolpias*) et sa femme Baau « qu'on dit être la nuit ». Ailleurs, Philon exprime le même fait en d'autres termes quand il unit *Πνεῦμα* au *Χάος* ténébreux. Dès lors, il suffit de

1) M. Gunkel (p. 401) montre la faiblesse du système de M. Eerdmans — qui distingue une source employant le nom de Jacob d'une source employant le nom d'Israël — par le fait que ce criterium ne permet pas de détacher la version dans laquelle Ruben est l'ainé de celle qui accorde ce titre à Juda.

supprimer dans le texte biblique la mention d'Elohim — due au rédacteur du Code sacerdotal (P) — pour obtenir une version tout à fait parallèle :

Gen. I, 1-2 : « Avant la création du ciel et de la terre (par Elohim), la terre était chaos (*tohou we-bohou*), les ténèbres couvraient l'océan primordial (*tehom*) et le vent (d'Elohim) s'agitait sur les eaux. »

Dans le texte de Philon, il faut entendre par Βάρυ (= *bohou*) une sorte de chaos obscur et, primitivement, le texte de la Genèse devait mentionner l'action fécondante du vent (*rouah*) sur le chaos. Cela écarte l'allusion à l'esprit divin couvant l'œuf du monde, qu'accepte M. Gunkel et que Renan admettait aussi quand il décrivait « cet esprit de Dieu qui couve sur les eaux comme une colombe amoureuse ». M. J. Halévy a d'ailleurs observé qu'on ne pouvait traduire par « couver » un verbe qui a le sens de « s'agiter ». Il n'est pas surprenant que les deux mythes aient été mal raccordés surtout si l'on songe aux suppressions et additions apportées par P.

Le mythe du déluge est exposé avec une précision remarquable. M. Gunkel résume les parallèles dans les civilisations voisines et il conclut à une parenté non seulement entre les récits des Babyloniens et des Israélites, mais aussi de l'Inde, de la Perse et de la Grèce; il repousse tout souvenir d'un grand cataclysme remontant aux temps préhistoriques. Cette dernière conclusion est sage; mais elle laisse en suspens toute explication de l'extraordinaire fréquence de ce motif légendaire. Pour y arriver, point n'est besoin de supposer une catastrophe universelle. Il est une situation que l'humanité a connue à une haute époque et dont elle a pu d'autant mieux conserver le souvenir qu'elle n'est parvenue à la dominer qu'en pleine époque historique : c'est celle qu'a créée l'envahissement des terrains bas par les eaux. En Syrie, pour prendre un exemple, jusqu'au début du néolithique récent — 6.000 ou 7.000 ans avant notre ère, — donc jusqu'à une époque géologiquement très proche, les plaines et le fond des vallées formaient de vastes lacs : l'homme ne pouvait habiter que les points élevés. Un changement dans le régime des pluies et aussi l'issue vers la mer que plusieurs de ces masses d'eau parvinrent à se frayer, firent apparaître les plaines basses et les fonds de vallées. Mais longtemps encore l'homme lutta contre la submersion des dépressions. Ce n'est qu'à l'époque arabe que la partie méridionale de la Biqua' (entre le Liban et l'Antiliban) a cessé d'être un vaste lac marécageux. De même, en Grèce et ailleurs. Platon (*de leg.*, III, p. 677-679) observe que la première société humaine dut demeurer sur les hauteurs

en vivant dans la crainte continuelle des eaux qui recouvraient les plaines. C'est parfaitement exact et les légendes locales dites du déluge en sont un souvenir plus ou moins lointain. Ainsi s'explique la fréquence de ces récits de submersion. Grâce à leurs propres légendes, les peuples voisins de la Mésopotamie furent en état de sentir toute la supériorité de l'affabulation babylonienne et ils purent se l'assimiler sans effort. L'amalgame s'est produit dans les différents lieux suivant des dosages différents. A Apamée Kibotos, par exemple, on peut supposer qu'une légende locale a précédé l'adoption de la légende babylonienne sur laquelle vint se greffer, à l'époque romaine, la légende juive ; l'une appelait l'autre.

La manière dont on explique la malédiction contre Canaan (*Gen.*, IX, 18-27) en supposant, avec Holzinger, une lacune dans le récit actuel, nous paraît toujours plus invraisemblable (cf. *Cham et Canaan*, dans *RHR*, t. LIX (1904), p. 221-230) à mesure que les exégètes imaginent des hypothèses qui bravent vraiment trop l'honnêteté. Ne s'agit-il pas tout simplement d'un tabou sexuel, ce qui est la chose la plus commune du monde ? L'infraction d'un tabou est inexorablement punie, généralement par la malédiction qu'on s'attire. Ajoutons que, si la scène se passe sous la tente de Noé et non dans une maison, ce n'est pas par suite d'une méprise du conteur. Le lecteur palestinien devait trouver tout naturel que Noé, représenté dans son activité de vigneron, fût campé dans sa vigne. Dans l'antiquité et de nos jours encore en Palestine, le vigneron quitte sa demeure pour s'installer dans sa vigne quand le raisin commence à mûrir et pendant tout le temps des vendanges.

Nous renvoyons au même article sur *Cham et Canaan* pour montrer que le découpage de *Gen.* X, tel qu'on l'admet aujourd'hui, est mal établi et entraîne des conclusions fausses.

Pour M. Gunkel, l'aventure de Jacob à Béthel témoigne que la plus ancienne religion a localisé le dieu dans la pierre sacrée, qualifiée de *beth-el* « maison de Dieu ». Puis, mais à une époque encore très ancienne, le ciel fut conçu comme demeure du Dieu et on a imaginé que la communication entre les deux demeures s'établissait au moyen d'une échelle. En réalité, dans l'esprit des fidèles, il n'y a aucune contradiction entre des localisations multiples et il n'y a pas lieu d'établir entre elles une classification chronologique.

Si sur quelques points on peut envisager une explication différente de celle qu'adopte M. Gunkel, combien d'autres sont entièrement élucidés ou reçoivent une lumière nouvelle ! Il faudrait en citer trop ; con-

tentons-nous de répéter, pour terminer, que dans ce commentaire et cette traduction, l'auteur nous a donné une œuvre maîtresse.

René DUSSAUD.

ÉMILE LOMBARD. — **De la glossolalie chez les premiers chrétiens, et des phénomènes similaires.** Étude d'exégèse et de psychologie. 1 vol. in-8 de xii-254 p. — Bridel, Lausanne; Fischbacher, Paris. 1910.

Le livre de M. Lombard est une suite et un complément à son *Essai d'une classification des glossolalies*, dont nous avons rendu compte dans la Revue (1903, n° 1). Dans les trois premiers chapitres, l'auteur fait l'exégèse de deux textes du Nouveau Testament : 1 Cor. xii-xiv; Actes II; et il rapproche les phénomènes psychologiques, que l'on y peut deviner, de nombreuses observations modernes recueillies dans les revivals et chez les médiums; il note aussi les faits analogues que l'on peut signaler dans l'Église chrétienne primitive. Dans le 4^e chapitre il nous présente de la glossolalie une interprétation psychologique générale, en tant que phénomène collectif, linguistique et religieux. Enfin dans le 5^e chapitre, de nature complémentaire, il étudie la glossolalie dans ses rapports à certains autres problèmes connexes : l'interprétation, la prophétie, le chant et les irruptions blasphématoires.

Dans sa Conclusion, M. Lombard donne un excellent résumé des résultats auxquels son étude l'a conduit (p. 231) : « Langage automatique, langage inintelligible, langage aux manifestations variables, telle nous apparaît la glossolalie dans la première épître aux Corinthiens. On se représentera un pseudo-langage fortement additionné de phonations inarticulées et d'exclamations émotionnelles, avec peut-être certaines poussées de néologismes subliminaux.

« Dans le livre des Actes, il convient de distinguer la notion de xéoglossie, introduite après coup, de la mention probablement historique d'un parler insolite, inconnu. Il arrive souvent d'ailleurs que des mots étrangers se mêlent aux émissions pseudo-verbales, en dehors même des cas où une langue donnée est contrefaite systématiquement.

« Les documents juifs et païens antérieurs au christianisme ne fournissent pas, à notre connaissance, d'exemples bien avérés de glossolalie proprement dite; mais on y trouve mentionnés des phénomènes fort

voisins : verbo-automatismes frustes, emplois extatiques de termes rares et étrangers. Dans l'ancienne Église, le charisme des langues n'a pas borné ses apparitions à l'époque apostolique; mais la crise montaniste devait le rendre suspect. On ne le comprit plus que sous la forme apocryphe d'un polyglottisme miraculeux.

« Par ses conditions psychologiques, la glossolalie est de tous les temps. Elle se propage par contagion, par suggestion imitative; elle bénéficie de certaines prédispositions qu'entretient la tradition chrétienne. Le rôle de ces facteurs sociaux ne doit pas être méconnu. Mais la genèse intime du phénomène est d'ordre essentiellement psychique. Au point de vue de la psychologie du langage, le parler en langues offre un caractère d'infantilisme et d'émotivité, qui en fait apparaître la signification psycho-religieuse. Les phénomènes glossolaliques sont en rapport avec une modification affective du moi, modification qui tend à se traduire par la création ou l'adoption de formes verbales nouvelles. »

L'étude de M. Lombard est bien documentée, d'observation précise et d'interprétation pénétrante; et elle constitue vraiment, comme le dit M. Flournoy, le psychologue bien connu, dans la Préface : « une œuvre capitale et définitive sur la glossolalie religieuse ». On pourrait seulement souhaiter que la partie exégétique ait été dès le début plus nettement subordonnée à la partie psychologique, qui tient sans conteste le rôle prépondérant : car il est à craindre que les exégètes ne trouvent qu'il y ait là trop de psychologie, et les psychologues à leur tour trop d'exégèse. Nous aurions préféré avoir d'abord une étude descriptive et interprétative des faits bien connus que l'observation moderne nous fournit, et ensuite l'application des résultats acquis aux textes et aux données historiques, qui semblent rentrer dans la même catégorie de faits, mais dont l'analyse et l'interprétation, pour beaucoup de raisons, ne peuvent pas prétendre au même degré d'évidence.

Mais cette observation sur la méthode n'enlève au livre de M. Lombard rien de sa valeur; et comme le plan qu'il a suivi correspond à la liaison traditionnelle des problèmes dans les esprits religieux, on peut penser qu'il frappera d'autant plus ces esprits. A ce point de vue, nous partageons entièrement l'appréciation que M. Flournoy exprime en ces termes : « En donnant enfin l'explication scientifique d'un groupe de faits curieux qui ont toujours frappé l'imagination populaire, M. Lombard rend en même temps un service signalé à la religion. Il est à souhaiter que ses idées se répandent le plus possible dans le monde religieux, où elles contribueront, sinon à empêcher la réapparition occa-

sionnelle de ces phénomènes, qui se produisent naturellement dans certains états émotifs, du moins à combattre la valeur abusive, le sens miraculeux qui leur a été attribué par une piété plus enthousiaste qu'éclairée. »

H. NORERO.

MARMORSTEIN (D^r A.). — **Religionsgeschichtliche Studien.**

I Heft : die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midrasch; Skotschau (Oest. Schlesien), Selbstverlag des Verfassers, 1910. In-8° de 82 pp.

Des polémiques qui se poursuivirent durant les premiers siècles de l'ère chrétienne entre les adeptes de l'Église nouvelle et les fidèles du Judaïsme, un bon nombre nous sont surtout connues par des écrits non juifs. Toutefois les échos de ces « disputations » se retrouvent dans la littérature talmudique ou midraschique, et il est intéressant de compléter les données que nous fournissent sur ce sujet les Pères de l'Église par les éléments d'apologétique antichrétienne que l'on peut recueillir çà et là dans les sources juives. C'est ce que M. Marmorstein a tenté de faire dans la première partie de son travail.

Jésus a fondé la nouvelle alliance; l'ancienne alliance de Dieu avec Israël est définitivement abolie. Israël a cessé d'être le peuple élu : Dieu l'a rejeté et a détruit Jérusalem. L'élue dorénavant c'est l'Église, les chrétiens forment le vrai Israël. Ce sont ces assertions et d'autres semblables que, d'après M. M., des docteurs viseraient et chercheraient à réfuter dans divers passages des écrits midraschiques où ils insistent particulièrement sur la mission religieuse de leur peuple. Leurs arguments sont variés. Notons celui-ci¹. Le fait que les Israélites connaissent seuls la loi orale prouve qu'ils sont aussi le seul et vrai peuple élu. Dieu, en effet, refusa de donner à Moïse, avec la loi écrite, la loi orale parce qu'il prévoyait qu'un jour les gentils, s'emparant de la Loi, la traduiraient en grec et se diraient le « vrai Israël ». La connaissance de la Mischna et des matières qui s'y rattachent resterait alors le signe distinctif de l'élection. — Mais Israël est malheureux? — ce n'est que pour un temps. — Contre la doctrine du péché originel : Adam était né

1) *Tanchouma* sur Genèse XVIII, 17, Exode XXXIV 77; cf. *Nombres rabba*, ch. XIV, *Exode r.* ch. XLVII, etc.

mortel; il serait mort lors même qu'il n'aurait pas mangé du fruit défendu. La résurrection de Jésus ne prouve pas sa qualité de Messie : la Bible, en effet, attribue le pouvoir de ressusciter les morts à des hommes comme Elie, Elisée et Ezéchiel. — Jésus¹ n'est pas d'origine davidique etc., etc.

Dans la seconde partie de son travail M. M. réunit un certain nombre de textes talmudiques où il distingue des intentions polémiques à l'égard de diverses sectes gnostiques, comme les Ophites, Caïnites etc., etc. qui florissaient en ce temps et dont un grand nombre serait nommé, d'après M. M., au début du 2^e chapitre du traité *Derech-Erez-Rabba*. — Les « apikorsim » (épicuriens) y figurent également, et l'auteur s'attache à démontrer que ce nom, pas plus que celui de « minim² », ne désigne jamais les judéo-chrétiens mais des gnostiques antinomistes.

Si cette dernière thèse est assez vraisemblable, il faut en revanche de la bonne volonté³ pour découvrir avec M. M. des attaques contre les chrétiens dans beaucoup des textes qu'il a recueillis et qu'il croit rédigés dans ce dessein. A raisonner de la sorte, on pourrait reconnaître souvent dans l'expression naturelle des idées théologiques des docteurs, bien des intentions polémiques cachées, et contre d'autres encore que les chrétiens ou les gnostiques, contre tous ceux qui avaient sur les sujets en question des opinions différentes, car toute affirmation implique la négation de son contraire. — Assurément, on comprend l'essai de M. M. — qui n'est d'ailleurs pas le premier en son genre. L'histoire de cette époque est, dans ses détails même, d'un sérieux intérêt; notre curiosité est vive de savoir, par exemple, comment Juifs et Chrétiens discutaient et se comportaient les uns à l'égard des autres. Mais on fait difficilement de l'histoire avec les données talmudiques. Toutefois, si la certitude en ces matières est malaisée à atteindre, les hypothèses sont tentantes — et, au demeurant, ne sont peut-être pas toutes fausses.

M. VEXLER.

1) Nous avons à peine besoin de dire qu'à aucun des endroits cités par l'auteur, ni le nom de Jésus, ni les « chrétiens » ne sont désignés en toutes lettres. C'est M. M. qui les lit entre les lignes.

2) V. Friedländer : *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, pp. 65 et suiv.

3) L'arbitraire d'interprétation est flagrant notamment aux pp. 20 24 et 26-34.

A. LÉVY. — **D. Fr. Strauss. La vie et l'œuvre.** — Paris, Alcan, 1910, 225 p. in-8, 5 fr.

Intelligente monographie. Elle ne déparera pas la collection historique des grands philosophes. Si l'intérêt est beaucoup plus vif dans les cinq premiers chapitres que dans le reste de l'ouvrage, les cinquante dernières pages exceptées, cela tient à ce que, pour l'histoire générale des idées, le Strauss qui marque est surtout l'auteur de la « Vie de Jésus » (1835).

Comment a-t-il été préparé à l'écrire? — Intellectuel malcontent de sa situation de négociant, le père de Strauss « a légué à son fils sa susceptibilité..., son opiniâtreté..., le sentiment de la vie intérieure et les préoccupations théologiques, le goût de la lecture et le don de la poésie, la curiosité de l'histoire naturelle.. De sa mère Strauss a.. retenu la leçon du travail quotidien.. ; c'est d'elle qu'il tient son esprit critique, son jugement droit et sûr » et « aussi.. certaines qualités bourgeoises ». Instruit par elle des difficultés financières dans lesquelles se débattaient les siens, « l'idée d'un bilan à déposer » est restée sa métaphore de prédilection et son œuvre même a consisté à établir « l'actif et le passif de la science et de la conscience moderne ».

Il appartenait à cette race des Souabes qui, convaincus d'inaptitude dans tout ce qui touche à l'action, l'ont instinctivement éliminée de leurs systèmes mêmes. « Hegel n'a guère vu dans la volonté qu'une forme de la pensée... Strauss s'est imaginé que des mythes, des idées ou des rêves épuisaient tout le contenu des religions positives ». Élève modèle à l'école de Ludwigsbourg, sa ville natale, il était admis comme boursier, à treize ans, au petit séminaire de Blaubeuren. Il y trouva des camarades aussi distingués que F. Vischer ou Maerklin, des maîtres de première valeur : Baur et Kerner. A 17 ans (1825), Strauss entre au grand séminaire de Tübingue. Avec la jeunesse romantique qui l'entoure, il apprécie Jacobi, s'éprend de Schelling, donne éperdument dans le mysticisme de Boehme. Il fait plusieurs pèlerinages à des voyantes, dont l'une lui prédit que sa foi chrétienne ne sera jamais ébranlée. Il est vrai qu'à cette époque il traitait de turc et de païen quiconque sympathisait au rationalisme. Mais, en exaltant sa personnalité, l'illuminisme mystique de Strauss le préparait à s'affranchir des orthodoxies toutes faites. Il pensait atteindre la vérité religieuse, soit en Boehme, soit en lui-même, plus profondément que dans la Bible et moins médiatement.

Schelling lui apprenait à ne voir dans l'incarnation chrétienne qu'un symbole de la façon dont le divin pénètre le monde. La gnose sentimentale de Schleiermacher adoucissait pour lui la transition de la foi au doute. La phénoménologie de Hegel le désensorcelait du charme romantique. En lui s'affirmait plus impérieux le besoin de l'analyse et de la précision. Vers ses vingt ans, il composait un mémoire de concours sur et pour la résurrection de la chair. « Quand j'eus mis le point final, écrit-il, il m'apparut clairement que tout cela ne tenait pas. »

Vicaire protestant à 22 ans, s'il croyait encore aux voyantes, il n'admettait plus le surnaturel évangélique, ni l'immortalité de l'âme. Il insistait dès sa première prédication solennelle sur l'opposition entre la lettre et l'esprit. A l'ordinaire, il se contentait de parler leur langue aux sauvages, c'est-à-dire de prêcher selon la forme traditionnelle à ses bons paroissiens, qui le prisait fort. Puis, sans se laisser gagner aux scrupules de son ami Maerklin, alors jeune pasteur et dans les mêmes idées que lui, il s'oriente vers les solutions moyennes : aider avec tact l'âme du fidèle à s'élever, sans sursaut, au-dessus des imaginations dogmatiques. Répétiteur, dès 1832, au grand séminaire de Tubingue, mais averti par une double expérience qu'il ne saurait impunément exprimer, dans des leçons, sa pensée théologique ou même philosophique, il écrit. En 1835 paraît la *Vie de Jésus*. Tout en maintenant le fait de l'existence du maître, il écartait, à la fois, pour le détail des récits, l'hypothèse surnaturelle du miracle avec l'hypothèse rationaliste des coïncidences prodigieuses et des hasards merveilleux : le mythe avait grande part au récit évangélique, une part si envahissante qu'il devenait impossible de discerner avec certitude où elle devait s'arrêter, où subsistaient des souvenirs, des réalités. Toutefois, par une exégèse très hardie, Strauss espérait encore sauver l'évangile : il suffisait d'attribuer à l'espèce humaine toutes les excellences divines que l'on avait prêtées à l'individualité de Jésus.

Quand Strauss se vit obligé de répondre aux critiques violentes suscitées par son livre, il le fit avec quelque mollesse, abandonné déjà par l'enthousiasme qui l'avait soulevé lors de la composition, sceptique sur la valeur de la conciliation qu'il avait tentée entre la fausseté du sens littéral et la vérité supérieure de l'évangile, conçu comme une exposition mythique des développements de l'Idée à travers la vie de l'humanité. Strauss n'est plus sûr de n'avoir pas exagéré la part de la fiction poétique. Il s'abandonne à des concessions, même excessives. Le voilà qui envisage comme plausible une explication rationaliste de l'anecdote lucanienne sur Jésus à douze ans. Lui qui avait si bien reconnu le

caractère très particulier et nullement historique du 4^e évangile, accorde, à présent, sur la foi de Jean, que le Christ a pu croire à sa pré-existence céleste. Jésus est redevenu pour lui « la plus grande personnalité religieuse de l'histoire », « ce que nous pouvons connaître et penser de plus haut » dans cet ordre. C'était se mettre en contradiction avec la philosophie évolutionniste sans, d'ailleurs, pouvoir satisfaire l'intransigeance de la foi, faute d'attribuer la divinité à Jésus d'une manière absolue et exclusive. Malgré sa trop bonne volonté, Strauss n'était plus un chrétien. Aussi, nommé professeur à l'université de Zurich, ne pouvait-il entrer en fonctions (1839). Il allait retirer dans la 4^e édition de la Vie de Jésus les concessions qu'il avait faites dans la 3^e.

Dans sa Dogmatique, Strauss, qui resta toujours épris de synthèse, même à l'excès, s'efforce d'adapter aux cadres hégéliens la théologie exorcisée de tout surnaturel. Les partis politiques ne se plient pas aux accords aussi facilement que les idées ; trop intelligent pour donner exclusivement raison à tel ou tel des camps ennemis, il en vint, élu qu'il était par ses concitoyens radicaux, à voter au Landtag de Stuttgart avec les prélats et la noblesse. « En 1848, la révolution l'avait rejeté vers la droite. En 1857, la réaction le relançait vers la gauche. » Ses sympathies personnelles, attestées par les monographies de Schubart et de Frischlin s'expliquent en partie de la même manière : « c'est pour leur tempérament antique et goethéen que l'âme moderne et schillérienne de Strauss les admire et les envie. » Ainsi encore, l'homme qu'on avait traité d'antéchrist prétendait sauver l'essence du christianisme en la plaçant dans le sentiment de la vie intérieure. Mais notre historien de Strauss a parfaitement raison de souligner, à propos de la Nouvelle vie de Jésus, combien il est arbitraire de réduire le prophète galiléen aux proportions d'un sage moraliste, en éliminant de son enseignement les illusions apocalyptiques qui, de fait, le conditionnaient.

Malgré les dangers du genre, on ne lira pas sans intérêt la comparaison instituée entre cette Nouvelle vie de Jésus et la vie de Jésus de Renan, moins érudite, plus fine, et que M. Lévy ne craint pas de juger, somme toute, supérieure (p. 220). J'avouerais, pour ma part, éprouver quelque embarras à classer aussi décidément, l'une par rapport à l'autre, des œuvres à ce point complexes.

Plus utile est la comparaison des attitudes de Straus et de Renan durant la guerre de 1870. L'Allemand affirme les prérogatives de la force et la nécessité de l'annexion. Le Français, toujours ironiste, à l'égard de sa pensée et de sa cause elle-même, recommande la douceur

évangélique puis, se plaçant sur un terrain plus solide, plaide les droits des vives âmes que l'on ne cède pas.

Sans réclamer une biographie, plus d'un lecteur aurait souhaité qu'on lui présentât un portrait physique, qu'on lui fit connaître les traits, l'expression de physionomie, l'allure de Strauss. Sur son mariage malheureux les indications données sont tellement sommaires que la psychologie du personnage n'en est, pour ainsi dire, pas du tout éclairée.

Un historien de Strauss doit être informé des résultats principaux de la critique même actuelle des évangiles. L'érudition de M. Lévy satisfait à cette exigence, et cela vaut d'être noté. Je regretterai simplement qu'il parle d'un Proto-Marc composé entre l'an 70 et 75 (p. 201 n. 1). Pour éviter toute ambiguïté, mieux aurait fallu écrire Marc. Quant à la rédaction araméenne des Logia (*ibid.*), elle n'est pas nécessairement l'œuvre de l'apôtre Mathieu. C'est la rajeunir que de la placer vers 70.

Dans les notes, dont quelques-unes auraient pu être fondues avec le texte, il y a de bien jolies choses à glaner. On remarquera notamment les citations de Jean Falk et de Sainte-Beuve sur l'inintelligence de Goethe pour les héros ou les chrétiens (p. 155), et le mot spirituel que le roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV aurait prononcé à propos de Strauss (p. 159) : « J'ai toujours pensé qu'il était courageux ; sans cela, il ne se serait pas attaqué aux théologiens. »

F. NICOLARDOT.

HENRI HAUSER. — Les Sources de l'histoire de France, xvi^e siècle (1494-1610), fascic. II, François I^{er} et Henri II... — P. Alph. Picard, 1909 (collect. des *Manuels de bibliographie historique*, III), 1 vol. 8° (xiv-201 p.).

GUSTAVE LANSON. — Manuel bibliographique de la Littérature française moderne, 1500-1900. I : Seizième siècle. P. Hachette, 1909, in-8 (147 p.). II : Dix-septième siècle, *ibid.*, 1910 (282 p. plus la table). III : Dix-huitième siècle (394 p. plus la table) (3 fascicules).

Il est sans doute superflu de dire que M. H. Hauser, qui connaît si bien l'histoire religieuse du xvi^e siècle, n'a garde de négliger, dans l'ouvrage de bibliographie critique que nous annonçons, les sources manuscrites ou imprimées de cette histoire. J'oserais regretter (c'est là un regret qui ne s'adresse pas seulement au livre de M. Hauser, mais

aux autres recueils de la précieuse collection des *Manuels Picard*), qu'à la fin de ces volumes une seconde table des matières ne groupe pas sous des chefs généraux les indications de documents qui se trouvent dans les séries intitulées « Détails » des règnes. Les divisions du plan suivi (Mémoires et chroniques générales — Chroniques locales — Recueils de documents, etc.) sont, assurément, très légitimes, très scientifiques; je n'oserais affirmer qu'elles répondent toujours aux besoins des lecteurs exigeants et pressés. J'estime que nos bibliographes contemporains, tout en classant, dans leurs répertoires les « sources » et les ouvrages à consulter selon une méthode philosophique (tantôt d'après les pays d'où ils proviennent, tantôt chronologiquement, d'après la suite des faits), ne sauraient trop se rappeler que ce sont des « répertoires » qu'ils établissent à l'usage de ceux ou qui ne savent guère, ou qui ont besoin de se remémorer promptement l'état de leurs propres connaissances dans une discussion *spéciale*. Ils doivent songer beaucoup moins à l'homme — rare, — qui voudrait suivre l'histoire générale dans son large développement, qu'au *spécialiste*, beaucoup plus fréquent, qui s'occupe seulement d'une certaine face de l'histoire. Celui que l'histoire religieuse intéresse comprendra mieux mes respectueux souhaits en se référant, chez M. Hauser aux pp. 62-63, 37-38 (où il renvoie à divers endroits de ses listes, très utilement, mais incomplètement, je le crains. C'est ainsi que dans ce passage, il serait nécessaire, je pense, de renvoyer aux n^{os} 983, 984 et 1408...). Je ne crois pas que la difficulté, que je prends ici la liberté de signaler aux savants auteurs de cette collection, puisse se résoudre autrement que par le vieux procédé des Lelong et Févret de Fontette : des *tables*. Le demi volume de M. Hauser est du reste accompagné d'une table provisoire des noms d'auteurs. — Est-ce à dessein qu'à la page 65, M. Hauser n'a pas signalé — sauf erreur, — parmi les *ouvrages à consulter*, l'ouvrage assez médiocre et sans aucune critique, j'en conviens, mais qui n'est pas sans utilité, de M. l'abbé Féret, *La Faculté de théologie de Paris*?

*
..

Quant à l'ouvrage de M. Lanson, il n'est pas inutile de signaler aux personnes qui l'ignoreraient, — s'il en est, — que la conception de la « littérature française » de l'éminent professeur comprend, et avec grande raison, de notables provinces de l'histoire, parmi lesquelles l'histoire religieuse. Prenons son *XVII^e siècle*. La bibliographie de l'histoire

religieuse y figure, non pas seulement à cause de Pascal ou des prédicateurs, et à propos d'eux. On y trouvera aussi dix pages d'indications sur les Libertins et les Jansénistes (p. 332-342), quatre pages sur les Apologètes et les Controversistes (p. 452-456). Il serait possible, assurément, à ces spécialistes dont je parlais plus haut de signaler des « lacunes » (je vois par exemple, p. 337, que M. Lanson ne signale pas, dans la bibliographie générale du Jansénisme, le *Répertoire des hommes et des choses de Port-Royal*, de M. Maulvault). Mais je crois que même les hommes du métier, que M. Lanson se défend, modestement, d'avoir eus en vue, auront souvent l'occasion de reconnaître que ces nomenclatures bibliographiques, — « choisies, donc incomplètes », dit M. Lanson lui-même (*XVI^e siècle*, p. vii) — leur apprennent des choses qu'ils ignorent. En face de la page où je notais tout à l'heure une omission, je trouve l'article « Lutte contre le libertinage », et, tout de suite, dans ce court article, deux indications qui m'instruisent : n° 4475 : M. Grillet, évêque d'Uzès, *Remontrance à la reine-régente le 19 avril 1646 contre les blasphémateurs et libertins*; ... n° 4480. David Derodon, *La lumière de la raison ou traité contre les Athées*, Genève 1665. « La règle de l'utilité des étudiants a été ma grande règle », avertit M. Lanson dans sa Préface. J'ose croire par mon exemple, que les professeurs, eux aussi, lui seront plus d'une fois obligés, d'avoir donné au public ces « fiches », dont il était, hier, à la mode de médire, — en attendant qu'on revienne à reprocher à notre enseignement supérieur le « vague » et l'« éloquence ».

A. RÉBELLIAU.

SAINT THERESA. — The History of her foundations translated from the spanis by Sister Agnès Mason C. H. F. with a Preface by the 2^d hon. Sir E. M. Satow, G. C. M. G. — Cambridge, at the University Press, 1909, in-16, 282 pp. (12 planches).

Cette traduction a été faite sur le texte publié en 1881 par don Vicente de La Fuente. Les notes sont nombreuses, l'illustration (des vues photographiques des couvents ou des villes d'Avila, Medina del Campo, Tolède, etc.) est soignée. Il y a une carte de l'Espagne « carmélite ». Sœur Agnès Mason fait observer dans son Avertissement que le Livre des Fondations a le mérite de faire connaître aux Anglais la vie espagnole

au temps de Marie et d'Élisabeth non seulement dans le cloître, mais dans la société, que la Sainte voyageuse et négociatrice parcourut ; et qu'il n'y a pas en Angleterre de livres renseignant sur ce sujet. Indiquons à nos voisins les travaux qu'en France nous possédons : les *Études sur l'Espagne* de M. Morel-Fatio, le livre de M. Mariéjol sur *Ferdinand et Isabelle* en son article dans l'*Histoire* Lavisse et Rambaud, sans oublier la traduction que M. Rémy de Gourmont nous a donnée d'un roman historique de M. Enrique Larreta, *La gloire de don Ramire*, petit chef-d'œuvre de vie et de vérité. — M. E. Satow, qui, sans doute, est protestant, dit, dans la courte préface dont il a fait précéder le volume que « les conseils de Sainte Thérèse sont d'une valeur pratique, non seulement pour les catholiques romains, mais pour les protestants. »

A. RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

K. B. WIKLUND. **Die Lappische Zaubertrommel in Meiningen.** Extrait du *Monde Oriental*, t. IV, p. 89-110. Uppsala, 1910. — Les soi-disants tambours magiques ou tambours divinatoires constituent les objets ethnographiques les plus intéressants qui soient conservés de l'ancien monde lapon. Chez les peuples de la Sibérie, ces mêmes tambours existent, mais employés surtout à provoquer l'extase chez les Chamanes. Chez les Lapons, au contraire, ces objets sont devenus des instruments de divination ; la peau du tambour était couverte de signes et lorsqu'on frappait sur le tambour, la marche d'un anneau en cuivre dévoilait l'avenir. Ces signes étaient en partie de nature mythologique ; ils représentaient les divinités du panthéon lapon, qui variaient d'un endroit à l'autre, et aussi les esprits qui assistaient les Chamanes. Ces signes représentaient aussi des rennes, des loups, des castors, des huttes, des églises, des bateaux, etc. C'était donc un microcosme lapon, rassemblant tout ce qui avait quelque importance pour ce peuple.

La religion ancienne des Lapons étant pénétrée d'éléments de mythologie scandinave, ces tambours ont autant d'importance pour l'étude de la religion des Lapons que pour celle des anciens Scandinaves.

Plusieurs de ces tambours existent dans des collections suédoises. Feu le professeur Hjalmar Stolpe a préparé pendant des années sur ces objets un travail, continué depuis sa mort par le docteur Edgard Reuterskiöld et le professeur K. B. Wiklund. Le premier a retrouvé entre autres, à Paris, en 1910, le tambour magique qui appartient à Linné et qu'on croyait perdu. En attendant l'apparition de l'ouvrage qu'on prépare, le professeur Wiklund discute les interprétations des signes d'un tambour conservé à Meiningen, interprétations données par le professeur Weinitz dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, 1910. Cette critique du savant suédois est annoncée ici parce qu'elle donne une reproduction du tambour, une interprétation critique des signes et l'indication des ouvrages norvégiens et suédois qui traitent du sujet. Le tambour décrit semble dater de la première moitié du xvii^e siècle, et l'auteur identifie l'objet conservé à Meiningen avec un autre, décrit dans un manuscrit qui se trouve à Drontheim, et qui date de la période du plus grand zèle de la conversion des Lapons par les Norvégiens, c'est-à-dire du début du xviii^e siècle.

B. P. VAN DER VOO.

LAO TSZE'S **Buch von Höchsten Wesen und von Höchsten Gut**, traduit du chinois avec une introduction et des notes par Julius Grill. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1910. 1 vol in-8° de 208 pages.

Encore une traduction du Tao-Te-King après celles de Julien, Legge et von Strauss!

M. Julius Grill a profité avec critique des travaux de ses devanciers; sa traduction est claire, trop claire même pour un ouvrage qui l'est si peu. Il semble bien que le traducteur a coulé dans cette forme chinoise si vague quelques-unes des idées de la philosophie kantienne. C'est ainsi qu'il fait entre les deux « Tao », la même différence qu'entre le « phénomène » et le « noumène ».

La traduction, par ailleurs excellente, pourra intéresser les sinologues qui auront la patience de la confronter avec le texte de Lao-Tzeu.

C. BLANCHET.

J. WEISS. **Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte**. Tübingen, Mohr, 1910, 171 p. in-8°, 2 M. — Cette brochure contient le texte de deux conférences, faciles à lire quoique mûrement pensées, que l'éminent critique *du plus ancien évangile* a faites, pendant les dernières vacances de Pâques, à l'Université de Berlin.

Kalthoff, Jensen, Drews n'ont pas besoin de supposer la personnalité de Jésus pour expliquer le Christianisme. Kalthoff considère cette religion comme le produit d'un mouvement messianique de prolétaires, qui auraient fini par inventer de toutes pièces une vie du Christ, où se reflétaient les conditions d'existence de leur propre communauté. Malheureusement, les évangiles synoptiques remontent aux quarante dernières années du premier siècle, et leurs sources écrites au second tiers du même siècle, c'est-à-dire beaucoup plus haut que l'hypothèse en question ne le veut admettre. Ces écrits ne présentent pas les caractères habituels des biographies hellénico-romaines au rang desquelles on cherche à les ranger. Leur analyse, y compris celle de certaines scènes contaminées de merveilleux, qui sont, même aujourd'hui, à expliquer par une méthode sagement rationaliste, décèle un résidu de faits absolument résistant.

Jensen croit pouvoir dériver les évangiles de l'épopée babylonienne de Gilgamesh. Il n'y parvient — M. J. Weiss l'établit sans peine, — que grâce à des comparaisons de textes extrêmement superficielles. Quant à Drews, c'est un philosophe qui a eu le tort de s'aventurer sans préparation suffisante sur le terrain de la philologie et de l'histoire. M. J. W. n'est que trop autorisé à railler ses étymologies amusantes, sa mythologie féconde en surprises. Son exégèse est de même valeur. Les théologiens romains ont toujours paru assez embarrassés par l'expression « les frères » de Jésus. Ils en ont proposé bien des explications violentes. Ils n'avaient point encore songé à la solution très simple que préconise Drews : frère ne signifierait, en ces passages, que dis-

ciple. Dans la seconde édition de son curieux ouvrage, le même auteur fait dépendre de Luc les paroles, censément interpolées, sur la dernière cène, en I Cor. XI, 23 ss. On aurait tort de s'arrêter longtemps à de telles trouvailles.

Venons, avec M. W. aux remarques générales qui doivent dominer ce débat. Pour W. B. Smith et A. Drews, Jésus était une vieille divinité adorée bien avant le début de notre ère. Le Christianisme se ferait donc plus jeune qu'il n'est. Ce serait là, comme l'a relevé de son côté M. Jülicher, un fait sans analogue dans l'histoire des religions. Ce rajeunissement arbitraire de ses origines apparaît comme d'autant moins concevable que la vie de Jésus étant, dans l'hypothèse, un pur mythe, les écrivains évangéliques du premier siècle eussent eu tout avantage à la placer, pour mieux couvrir leur fraude, dans un lointain passé. Au reste, quelque répandus qu'aient été les mythes de dieux qui meurent et ressuscitent, loin d'expliquer l'origine du récit évangélique en son entier, ils ne rendent même point raison de l'invention des scènes de la Passion. Il est bien évident, en effet, à tout lecteur, que pour Matthieu, pour Luc et déjà pour Marc, la mort de Jésus n'était pas une donnée religieuse quasi banale, sur laquelle il ne resterait qu'à greffer des développements romanesques, mais au contraire un fait déconcertant, une réalité gênante, un scandale. Elle ne l'eût pas été, si le Christianisme n'avait constitué qu'une ample variation sur le thème d'un vieux mythe de dieu mort et ressuscité. Ces observations s'imposaient naguère à H. Von Soden. M. J. Weiss les présente, à son tour, avec beaucoup de justesse. Par-dessus tout, comme nous avons eu déjà l'occasion de l'indiquer ici, la théorie de Drews suppose l'abandon des plus solides résultats de la critique littéraire appliquée aux évangiles. Cette critique nous convainc, en effet, contrairement au postulat de l'hypothèse adverse, que les textes chrétiens les plus anciens sont précisément les moins favorables au caractère surnaturel de Jésus.

Après la lecture de ces conférences, les personnes les moins initiées à la critique évangélique ne seront plus tentées de s'en laisser imposer par la bruyante négation de l'existence de Jésus. Les dernières pages seules me paraîtraient appeler quelques réserves. Si l'on dit que certains discours du Christ, tels Mt. VI et XXIII, sont « aussi peu juifs que possible » (p. 155), ne serait-ce pas qu'on élimine toute une partie de la tradition religieuse d'Israël? La rédaction de l'évangile de Marc avant l'an 70 est moins sûre que M. J. W. le donnerait à entendre (p. 130). Le chapitre XIII, auquel il en appelle, ne nous reporte-t-il pas, du moins en sa forme actuelle, à une date un peu plus basse? Quelques-uns le pensent en France avec M. Loisy.

F. NICOLARDOT.

ANDRZEJ NIEMOJEWSKI. *Gott Jesus*. vii-577 p. in-8°, Munich, 1910. — Voici, augmentée de chapitres nouveaux, la traduction allemande du livre polonais publié à Varsovie en septembre 1909. L'auteur, issu d'une vieille

famille où la culture et l'indépendance intellectuelles sont de tradition, a donné la première édition polonaise de la *Vie de Jésus*, de Renan, et de la *Guerre juive*, de Josèphe. Plusieurs fois ses idées l'ont fait poursuivre auprès des autorités de son pays. Cela nous met mal à l'aise pour exprimer avec une pleine franchise l'impression que nous a faite son dernier ouvrage. Dans l'atmosphère de lutte qui l'enveloppe, on l'excusera plus facilement de n'avoir pas le sang-froid nécessaire pour procéder selon toutes les règles des recherches historiques.

La première partie du livre est consacrée à la critique des données traditionnelles relatives à Jésus, la seconde, à une explication astrale des origines chrétiennes. M. Niemojewski n'aurait pas tort de reconnaître dans un seul et même évangile, dans Matthieu en particulier, la trace de tendances éthiques aisément contradictoires, mais il exagère à plaisir les antinomies. Entre les épîtres et les évangiles, les dépendances textuelles qu'il établit sont très souvent des plus discutables. En appeler à l'exégèse astrale pour placer la composition de l'évangile « éclectique » de Marc après celle de Matthieu et de Luc, cela peut sembler hardi (p. 426. 527). On n'est pas moins surpris de voir les épîtres de Pierre, Jacques, Jean, Jude interrogées sur les pensées des quatrième et cinquième décades d'années du premier siècle (p. 140. 151). Le style n'est pas désagréable, mais la composition n'est point serrée, ni la méthode rigoureuse. L'auteur adopte beaucoup trop facilement les vues les plus bizarres de Ch. Fr. Dupuis ou de Malvert, de W. B. Smith, Jensen, Winckler ou Drews. Naturellement, pour M. N., Jésus n'a pas existé. Dupuis disait : « Christ est le soleil » (*Orig. de tous les cultes*, III, 89), M. N. le répète, mais cette formule n'épuise pas la richesse du syncrétisme qu'il découvre en ce personnage mythique. « Le dieu Jésus des épîtres du Nouveau Testament ne représente qu'une variante d'Osiris, Tammouz, Attis, Adonis et des autres », la vie terrestre du dieu Jésus des évangiles est une contrefaçon détaillée de la légende du Bouddha (p. 175). A l'origine de la religion chrétienne, il y a un culte de Jésus pierre, pain, vigne, lune surtout et soleil. Pour Luc, le dieu suprême est le soleil et le fils est la lune (p. 362). C'est Jésus qui est le dieu soleil en Matthieu. Nous ne nous étonnerons plus de voir identifier le Saint-Esprit à la lumière du soleil (p. 367), l'ange Gabriel audit astre dans tout son éclat, Jean le Baptiste, sorte d'Héraclès astral, à la lumière solaire en général. Au reste, Johannès n'est qu'un Oannès assyrien, comme la prophétesse Anne est la déesse romaine Anna perenna, et Maria une variante de Maïa. Quand l'évangile se sert de noms d'ailleurs historiques, il faut se rappeler qu'au moyen de ces symboles sont désignées des constellations. Pilate, l'homme au javelot, signifie Orion, dont l'étoile Beteiguse est aussi nommée l'étoile de la lance, Hérode Antipas désigne le scorpion, Hérodiade est à traduire par Cassiopée, Salomé par Andromède, et l'Iturée par Sirius. Si Matthieu parle d'Hérode le Grand, c'est de la constellation de l'Hydre qu'il s'agit. Naturellement les noms de Galgala, Cyrène, Arimathée, Kérioth, Galilée, Judée doivent être

entendus en un sens astral. Bethléem « maison du pain », est identique à la constellation de la Vierge, où se trouve l'Épi. La croix de Jésus est la voie lactée, arbre du monde. Luc, plus habile astronome que Matthieu, sait qu'un des Chiens célestes se rapproche de la voie lactée quand l'autre s'en éloigne : d'où le contraste entre les attitudes qu'il prête à ses deux larrons. Voilà comme il sait créer ! Dante lui vient à peine à la hanche (p. 75). Goethe lui-même n'a point de conceptions aussi élevées que les siennes (p. 421).

C'en est assez pour nous convaincre que les textes évangéliques sont des « palimpsestes » (p. 280, 319). Je crains seulement qu'on ne perde beaucoup de temps à les lire.

Matériellement, le volume est admirable : belle impression, nombreuses gravures, curieuses planches astronomiques ou de mythologie astrale. *Magni passus*, mais si loin de la terre, en plein ciel !

F. NICOLARDOT.

FRÉDÉRIC MACLER. — **Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque** (juillet-octobre 1909) (extr. des *Nouvelles archives des Missions*). Un vol. 8° de 135 pages avec pl. — Paris, Imprimerie Nationale, 1911. — Ce rapport de mission résume une enquête sur l'activité des Arméniens, et principalement leur activité littéraire, au lendemain de la proclamation de la Constitution en Turquie. Un séjour à Etchmiadzin a été employé par l'auteur au dépouillement des vieux évangiles datés et à rechercher sur quel original, grec ou syriaque, fut faite la version actuelle de l'Évangile arménien. Si nombre de renseignements sont plus spécialement destinés aux spécialistes arménisants, l'historien des religions orientales ne pourra négliger de consulter le rapport de M. Macler et il y trouvera, sur l'état actuel du culte arménien, sur les survivances du folklore, sur les sanctuaires anciens et modernes, des renseignements abondants, précis et sûrs qu'il chercherait vainement ailleurs. L'attention sera particulièrement attirée par l'exposé des origines du christianisme en Arménie d'après les recherches de M. Galoust Têr-Mkrttchean. Le Christianisme aurait pénétré dans cette contrée avant Grégoire l'Illuminateur, apporté du sud par les Syriens. L'évêque Albianos aurait joué un rôle important avant Grégoire. M. Macler voit dans la réfutation de la doctrine des Marcionistes par l'écrivain arménien Eznik de Kolb (iv^e-v^e siècle) un témoignage de l'existence d'une forme très ancienne du Christianisme en Arménie. Il est certain que les Marcionistes étaient nombreux et actifs en Syrie où l'on a retrouvé un de leurs sanctuaires daté de 318. Cette question est liée à l'invention de l'alphabet arménien et aux premières traductions des livres saints ; elle ne pourra être élucidée définitivement qu'après de minutieuses collations. En attendant, il faut féliciter M. Fr. Macler de l'abondante moisson qu'il a recueillie en Arménie et du savant rapport, fort bien illustré, par lequel il communique les premiers résultats de ses patientes recherches.

R. D.

A. CLARENCE FLICK. **The Rise of the Mediaeval Church**. New-York et Londres, G. P. Putnam, 1909, un vol. 8° de xiii-623 pages. — Ce gros livre de très honorable vulgarisation est essentiellement l'œuvre d'un professeur : M. A. Cl. Flick est en effet chargé, à l'Université de Syracuse (Kansas), d'enseigner l'histoire de l'Europe. Il se rattache à l'école de H. C. Lea, c'est-à-dire qu'il n'épargne ni son temps, ni sa peine pour asseoir chaque page qu'il écrit sur une solide base bibliographique et qu'il utilise documents originaux et ouvrages de seconde main avec l'abondance un peu tumultueuse de l'illustre historien de Philadelphie. Malgré des défauts de composition et de mesure, le livre de M. F. est appelé à rendre des services pédagogiques aux étudiants américains ; il met en formules claires bien des idées longuement controversées dans les Universités d'Europe. M. F. ne dissimule pas que son ambition a été de « séculariser » l'histoire de l'Église, que l'enseignement aux États-Unis a peut-être persisté à croire pure matière théologique. L'auteur de ce manuel — car c'est, en dernière analyse, un manuel sous un titre à la Pfeleiderer — doit à la science allemande une bonne part de ses orientations critiques : en tête de son livre il paie loyalement son tribut de reconnaissance d'abord à M. Harnack, et encore à MM. Nippold, Loofs et Hauck. Mais leurs travaux ont surtout servi à établir la doctrine personnelle de M. F. ; il propose aux étudiants une bibliographie sensiblement plus exotérique où figurent, outre des source-books assez nombreux, des manuels de valeurs diverses (et Darras lui-même !).

P. A.

V. VEDEL. — **Heldenleben — Mittelalterliche Kulturideale I. — Ritterromantik — Mittelalterliche Kulturideale II.** — Leipzig, Teubner, 1910-1911, 2 vol. in-12 de v-138 et de iv-170 pages. — M. V. Vedel, de l'Université de Copenhague, nous donne, dans ces deux volumes de la collection *Aus Natur und Geisteswelt*, les deux premières parties d'une tétralogie où selon lui, peut s'inclure tout l'idéal de la civilisation médiévale. De cet idéal, selon M. V., les *Haupttypen* seraient : le héros (guerrier), le chevalier courtois, l'homme d'église (le moine surtout), le bourgeois -- et c'est cette division, un peu bien simpliste, qui commande les aperçus, d'ailleurs ingénieux et d'une érudition étendue, que M. V. nous offre sous des rubriques non dénuées de romantisme : « Juventus mundi » (II), « Von der Baronenburg bis zum Ritterhof » (II), etc. De lecture très agréable et très accessible au plus vaste public, ces deux petits livres peuvent avoir leur utilité scientifique : çà et là l'emploi (souvent intempérant) de la méthode comparative soulève d'un mot une question, jette au hasard une hypothèse... Nous attendons avec une curiosité que nous ne cherchons pas à dissimuler le livre III : « Kirchliches, insbesondere klösterliches Leben ».

P. A.

A. BIANCONI. — **Girolamo Savonarola, giudicato da un suo contemporaneo. Documenti inediti di Tommaso Sardi. Publicati da Alfredo Bianconi.** Rome, L. Lœscher, 1910, un vol. 8° de XLVIII-92 pages. — Ces documents inédits sont essentiellement constitués par un poème de Tommaso Sardi, conservé en manuscrit dans l'*Archivium generale* des Dominicains; M. A. B. en publie, avec des notes abondantes et précises, toute la partie où il est question de Savonarole. Ce poème, de souffle assez court, est intitulé l'*Anima Peregrina*; il a des prétentions à la grandeur dantesque et fait tout au plus songer à Bunyan. L'âme pèlerine traverse le Paradis, les Limbes, le Purgatoire, l'Enfer, puis contemple face à face les sept sacrements. L'auteur est bon théologien, nourri de Dante et de Pierre Lombard; il ne cache pas que son poème est écrit à la gloire de l'Église romaine et de Jean de Médicis, le futur Léon X. Au cours de ses voyages, l'âme rencontre Charles VIII, Ludovic le More, Jean de Médicis et Savonarole. L'auteur avait été témoin oculaire de la scène du 23 mai 1498. Il y fait des allusions sans grand intérêt historique et place dans la bouche du fr. Girolamo un discours emphatique sur la réforme que réclamait l'Église de son temps.

P. A.

G. BARZELLOTTI. — **Monte Amiata e il suo Profeta (David Lazzaretti).** Milan, Treves, 1910, un vol. 8° de xv-357 pages, avec quatre planches en couleur et 49 gravures. — Lorsqu'il parut à Bologne en 1885 (2^e éd. en 1886), le livre de M. Barzellotti provoqua une émotion assez vive dans le public italien qui connaissait mal les actes des Lazzarettistes et les circonstances où le prophète d'Arcidosso avait trouvé la mort. Éloquent, ému et pourvu d'une inattaquable documentation locale, ce livre dont la maison Treves donne une nouvelle édition impatiemment attendue, renseigne bon nombre d'esprits curieux d'histoire religieuse sur ce rêve montaniste éclos en une bourgade de Toscane au dernier quart du XIX^e siècle. Renan écrivit alors à l'auteur: « Le mouvement galiléen du I^{er} siècle de notre ère et le mouvement ombrien de François d'Assise en reçoivent de très vives lumières ». On jugea désormais avec plus de sang-froid que les juges du procès de Sienne la personnalité étrange de David, ancien garibaldien promu par révélation divine aux fonctions de chef d'une communauté messianique et abattu par le coup de fusil d'un carabinier royal au moment où, à la tête de sa colonie mystique, il marchait, étendards au vent, vers la terre promise aux saints.

Certains survivants du Lazzarettisme ont à ajouter ou à corriger au livre de M. B. — c'est du moins ce que nous apprend un article paru dans la *Voce* de Florence un peu avant que ne parût la nouvelle édition (n° 51, décembre 1909). Tel qu'il est, ce livre mériterait grandement d'être connu en France, à travers une traduction ou une adaptation (qui l'écourterait çà et là). Nous croyons savoir que l'attention de M. Paul Sabatier s'est maintes fois portée sur le

Lazzarettisme et l'influence, mal connue encore, du Santo du Monte Amiata : l'adaptateur que nous souhaitons ne pourrait-il se rencontrer parmi les travailleurs que groupe l'influence de l'éminent historien de saint François ?

P. A.

F. UZUREAU. — **Un Prêtre français pendant l'émigration. M. de la Corbière, chanoine d'Angers.** Paris et Arras, Sueur-Charruey, in-8, 114 p. (Extrait de la *Revue de Lille*, 1909). — *La déportation des religieuses angevines. Leur séjour à Lorient (1794-1795).* Ibid., in-8°, 15 p. (Extrait du *Prêtre*, 28 janvier 1909).

On ne voit pas pourquoi ces deux publications ont été adressées à notre Revue. Absolument vides d'idées générales et de faits pouvant intéresser l'histoire des religions, elles ne peuvent présenter quelque intérêt que pour les spécialistes de l'histoire religieuse de la Révolution. Mais puisqu'on nous les envoie, il nous faut en accuser réception.

La première brochure contient des notes prises au jour le jour par un émigré pour « vaincre le plus cruel, le plus dangereux ennemi » qu'il ait rencontré, « l'oisiveté ». La seconde est la relation des tribulations d'une ursuline, morte en 1849, à l'âge de 88 ans, relation écrite quarante ans seulement après les événements. Les deux auteurs étaient de bien braves gens.

Leurs papiers sont publiés avec le minimum de soins scientifiques. L'éditeur a fourré des notes là où elles sont inutiles, il les a omises là où elles auraient pu rendre service. Il a tiré d'un dictionnaire ce renseignement précieux : « Granville, chef-lieu de canton de l'arrondissement d'Avranches (Manche) ». Mais il n'a point vérifié les noms géographiques étrangers ; il les estropie honteusement, à les rendre méconnaissables. Il n'a pas cherché non plus, même dans son martyrologe, ce que pouvait bien être le personnage qu'il appelle « saint Evremont », dont l'émigré vit avec plaisir le mausolée à l'abbaye de Westminster et auquel, comme il dit, il paya le tribut dû à un compatriote.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

COMMUNICATION

Les livres sacrés des Yézidis. — La bibliographie déjà complexe des Yézidis ¹ vient de s'enrichir de deux nouveaux documents, bien singuliers, les deux textes dont le R. P. Anastase Marie (*La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis*, dans *Anthropos*, t. VI, janv.-févr. 1911, pp. 1-40) a donné avec traduction, un fac-simile d'après calque.

Il ne saurait être question d'analyser ici le long et curieux récit de cette trouvaille : tout au moins demanderions-nous à l'auteur de publier en photographie une des minutes qu'il a fait calquer de si périlleuse façon par les intermédiaires qu'il sut gagner successivement dans la « bibliothèque » qui se trouvait, dirent-ils, sur le mont Sinjâr (p. 3). Car il est impossible de se fier beaucoup à un calque ainsi obtenu et retranscrit.

Si nous passons à l'examen de ces deux textes, nous nous trouvons en présence d'une écriture alphabétique inconnue et bien étrange; grâce aux traductions arabes qu'il aurait trouvées ultérieurement, l'éditeur en publie la clé (p. 11). C'est un alphabet de 34 caractères qui, quoique destiné à noter des textes en vieux kurde, a conservé toutes les consonnes arabes. Cet alphabet est évidemment, l'éditeur l'a observé (p. 10), un alphabet artificiel, qu'on ne peut faire dériver ni du syriaque ni de l'arabe : un alphabet *forgé*. Mais à quelle époque, et dans quel but? Le procédé de fabrication a été bien hésitant, bien maladroit, tantôt suivant servilement l'alphabet arabe pour les points diacritiques (cfr. ح, خ, — et د, ذ), — tantôt embrouillant pour dépister le lecteur les formes que l'écriture arabe donne comme identiques (cfr. ب, ط).

Quant à la traduction française de ces deux textes, — qui seraient les deux livres sacrés des Yézidis, le « Ktébi Jalweh » (Livre de Révélation), et le « Maṣḥaf Raš » (Livre Noir), — on ne peut que regretter la hâte avec laquelle

1) Il peut être utile d'en rappeler ici les linéaments, en résumant les indications que nous a obligeamment fournies M. Etienne Combe, l'auteur du « Culte du dieu Sin » : après Lajard, Siouffi (1882 et 1885), Menant (1892), E. G. Browne (1895), Chabot (1896), Lidzbarski (1897), Mgr. S. Giamil (1900), Brockelmann (1901), Perdrizet (1903 : ap. *Bull. Soc. Géogr. Est* avec bibliographie), Guérinot (1908), G. Jacob (1909) et Isya Joseph (*Americ. J. of sem. L. L.* : 1909, t. XXV-2). Ajoutons un rapport inédit de L. Krajewski, actuellement consul à Djeddah (Archives des Affaires Etrangères), et les huit articles du R. P. Anastase, parus à Beyrouth, dans « *Al Machriq* » en 1899 ; cf. Lamens, *M. F. O.*, Beyrouth, 1907, t. II, p. 366.

le R. P. Anastase Marie l'a publiée, — sans y joindre le commentaire philologique indispensable, — sans la transcription en caractères latins du texte vieux kurde de ces deux documents. D'autant plus que leur publication est annoncée (p. 10), et que c'est le professeur M. Bittner, de l'Université de Vienne, qui s'en est chargé. Il convient de l'attendre, pour se faire une opinion sur ces deux textes remplis d'inattendu, — à la fois très imprécis sur la doctrine et trop précis sur les coutumes, surtout pour des « Livres sacrés ». Notons seulement, entre beaucoup d'autres phrases singulières celle-ci p. 38 : « Jamais on ne doit avoir dans la bouche les mots *mal'ûn*, *la'nêh*, *na'l* ... » Il est très vrai que « *na'l* » veut dire, par une métathèse connue « malédiction » en arabe vulgaire, — mais comment pareille recommandation a-t-elle pu se glisser dans un texte dogmatique en vieux kurde ?

En résumé, il faut attendre avant de se prononcer : mais il semble déjà que cette publication ne nous donnera pas tout ce qu'on est en droit d'espérer des relations que le R. P. Anastase s'était nouées dans les milieux Yézidis, et qui lui ont fourni la matière de ses articles si intéressants, si neufs, qu'« *Al Machriq* » a publiés en 1899.

L. M.

DÉCOUVERTES

Nouvelles fouilles de Tello. — Sous ce titre deux livraisons (Paris, Leroux, 1910 et 1911) ont paru, dues à la collaboration du commandant G. Cros qui a conduit les dernières fouilles, de M. Léon Heuzey qui, avec la direction scientifique de l'entreprise, assume l'étude de la partie archéologique, et de M. Thureau-Dangin qui déchiffre et publie les textes. Les documents intéressant l'ancienne religion de Sirpourla-Lagasch abondent. La statue restituée de Goudéa est consacrée au patron personnel du patési, le dieu Nin-ghish-zida, père de Tamouz, et elle nous apprend que ce Nin-ghish-zida était fils du dieu Nin-a-zou qu'on sait être l'époux de la reine des enfers.

Un bas-relief en albâtre dont il ne subsiste que la moitié inférieure pourrait bien, comme M. Heuzey cherche à le montrer par d'ingénieux rapprochements, figurer le héros Gilgamès portant des poissons. L'éminent archéologue pour qui « la plupart des actions légendaires attribuées à l'Héraclès grec ne sont que des emprunts faits aux représentations, plus ou moins exactement interprétées et transposées de son prototype chaldéen », trouve le même motif sur un vase grec à figures noires où l'on voit Héraclès pêchant à la ligne, en compagnie d'Hermès, sous l'œil de Poseidon. Parmi les petits objets découverts, le chien en stéatite du roi Soumou-ilou dédié à la déesse Nin-lsin, n'est pas le moins curieux.

M. Thureau-Dangin publie des spécimens des tablettes trouvées, mais

l'étude d'ensemble paraîtra dans *l'Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman* en cours de publication. On retrouvera ici son intéressante notice sur la déesse Nisaba (Cf. *RHR*, 1910, I, p. 395).

Citation biblique dans un papyrus d'Éléphantine. — M. Sachau, qui doit publier cette année l'ensemble des textes découverts par la mission allemande à Éléphantine, a communiqué, le 12 janvier dernier à l'Académie de Berlin, un papyrus malheureusement très fragmentaire, en rapport avec l'Ancien Testament. C'est un message du gouverneur Arsamès à la colonie militaire juive d'Éléphantine, adressé sur l'ordre de Darius II et par l'intermédiaire d'un certain Hananiyah. Le contenu se rapporte à la fête de Pâques et dans l'essentiel il constitue un extrait de *Exode* XII, 16-20 et de *Deutéronome* XVI, 17. L'écrit est daté de l'an 5 de Darius II, c'est-à-dire de 419 av. J.-C.

Le dieu Velchanos à Chypre. — M. Meister (*Berichte d. k. Säch. Gesellschaft d. Wiss. zu Leipzig*, 1910, p. 233 et s.) a relevé dans une inscription du Metropolitan Museum de New-York, provenant d'Athiénou, la mention du nom propre Valchanios formé avec le nom divin Valchanos-Velchanos qui était jusqu'ici localisé en Crète. Hésychius dit au sujet de Velchanos : ὁ Ζεὺς παρὰ Κρήσιν et ces derniers fêtaient encore à l'époque romaine des Βελχάνια. Le fait d'avoir trouvé à Chypre le nom de Valchanios ne prouve pas de façon certaine que le dieu y ait possédé un sanctuaire. Ce Valchanios peut être étranger. Fick et Walde ont rapproché Velchanos du latin Volcanus; mais M. Meister observe que l'ignorance où nous sommes de l'accentuation du nom grec et de la quantité de l'*alpha* ne permet pas de conclure. Le dieu Velchanos peut appartenir à la population préhellénique de Crète et d'Asie-Mineure.

Le sanctuaire de Déméter à Pergame. — Un grand sanctuaire consacré à cette déesse a été reconnu sur la terrasse artificielle, nommée terrasse de Déméter, dès les premières découvertes de Humann. Un grand autel se dresse au centre du temple. L'un et l'autre ont été construits par les deux premiers Attalides, Philétairos (mort en 262 av. J.-C.) et Eumène, en l'honneur de leur mère Boa. Les prochaines fouilles auront pour objet de rechercher si un temple plus ancien ne se dressait pas sur le même emplacement. Ce culte fut florissant à l'époque romaine. Un grand nombre de divinités accompagnent Déméter dans la faveur populaire et se voient consacrer des dédicaces dans le sanctuaire de la déesse. D'abord naturellement, Koré, puis Misé (divinité voisine de Koré), Asclépios, Hermès Diaktoros, Hélios, Zeus Ktésios, τῷ Πανθεσίῳ, etc... Particulièrement intéressant est un autel de marbre avec la dédicace : θεοῖς ἀγ[νώστοις]. Si la restitution de M. Hepding est exacte (la lecture θεοῖς ἀγίοις est-elle exclue?) ce serait le premier témoignage épigraphique, incomplet par suite de l'emploi du pluriel, en rapport avec le discours de Paul à l'Aréopage (*Actes*, XVII, 22 et s.) : « Athéniens, je vois que vous êtes à tous

égards des hommes très religieux. Car en me promenant dans votre ville et en visitant vos lieux saints, j'ai trouvé entr'autres un autel avec cette inscription : **ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ**. Or, ce que vous révèrez sans le connaître, moi je vous l'annonce... » A côté des grandes divinités, nombreuses sont les personifications : 'Αρετῇ καὶ Σωφροσύνῃ, Πίστει καὶ Ὁμονοίᾳ, Νυχτὶ καὶ Τελευτῇ καὶ τῷ Αὐτομάτῳ (premier témoignage épigraphique du Hasard divinisé). Très souvent la dédicace est inspirée par un rêve et porte κατ' ὄναρ. Le personnel du temple correspond à celui d'Eleusis; on y trouve l'Hiérophante, le Dadouque, un Hiérokéryx, etc.

Deux nouvelles Defixiones de Tunisie. — Sous ce titre, M. Audollent a publié (*Bull. archéol. du comité des travaux hist.*, 1910, p. 137-148) un complément à ses études sur les *Defixionum tabellae*. La première tabella provient de Hammam-Lif. Le grimoire entremêlé de signes magiques est difficile à expliquer. Une figure humaine est gravée, les bras étendus, la main droite tenant un fouet et la gauche une torche enflammée. « Cette lamelle de plomb, conclut le savant archéologue, nous a conversé, semble-t-il, une malédiction à l'adresse d'un certain Lucius (?), que son ennemi veut voir immobilisé (*ligaeum*) par une puissance supérieure; le motif de la requête nous échappe. Pour assurer l'accomplissement de ce désir, le magicien invoque surtout le tout puissant Iao ». L'objet, comme toujours, avait été déposé dans une tombe, peut-être une tombe d'*aóros* que l'on recherchait de préférence pour cet usage. La seconde *tabella* a été trouvée à Sousse; elle se rattache à la série des malédictions jetées sur un cocher qui devait courir au cirque. Sur la face antérieure un personnage divin est représenté debout sur une barque. « Cette circonstance, remarque M. Audollent, n'invite-t-elle pas à le rapprocher du *deus pelagicus*? M. Gauckler lui a donné le nom de Set. Les égyptologues décideront si son costume des plus sommaires — une sorte de pagne assujéti par une ceinture striée, — l'aigrette (ou les flammes comme le veut M. Gauckler) qui se dresse sur sa tête, l'hydrie à forme très spéciale qu'il porte de la main droite, la « longue hampe surmontée d'une coupe de feu » qu'il tient de la main gauche, enfin la barque elle-même, sont des attributs caractéristiques de Set, et si l'épithète de *pelagicus* le concerne bien. De quelque nom, en tout cas, qu'il faille appeler le dieu de la mer et des airs, le dieu très haut auquel le magicien a recours, il est ici considéré comme le maître de la vie et de la mort; c'est lui qui a ravi de ce monde le défunt couché dans le tombeau. »

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

La discussion, instituée en 1908 dans cette Revue, sur les théories qui se partagent la faveur en histoire des religions, n'est pas restée sans écho et elle a montré l'utilité, pour les différentes méthodes, de se prêter un mutuel appui.

C'est la conclusion à laquelle aboutit de son côté M. Paul Oltramare, le sanscritiste bien connu de nos lecteurs, dans sa brochure : *La faillite de la méthode historique* (Genève, Kündig, 1911, 14 p.). Il indique la portée du débat et il montre fort judicieusement que « bien loin de se nier l'une l'autre, les deux méthodes en présence (méthode historique et méthode anthropologique ou sociologique) se complètent et se rendent de mutuels services » Il exprime le vœu « qu'au lieu de s'excommunier et de se déclarer réciproquement en faillite, elles s'associent en collaboratrices conscientes de leurs limites. » L'exposé des questions de principe contient toujours une partie critique qui ne va pas sans quelque vivacité. Cependant, quand on passe de la théorie à la pratique, on s'aperçoit que les méthodes se pénètrent plus que les théoriciens ne le laissaient entendre et cela répond parfaitement au vœu de M. Oltramare. Un historien des religions a le droit de rester uniquement sur le terrain des faits historiques et il y trouvera une ample matière ; mais il ne peut interdire à son voisin toute recherche explicative des faits religieux. D'autre part, il est bien certain que tout exposé de faits religieux doit s'appuyer directement sur une étude historique et critique. On surprendrait d'ailleurs grandement M. Frazer, comme MM. Hubert et Mauss, en leur déniaient la qualité d'historiens ou en leur prêtant une hostilité quelconque à l'égard de la critique historique.

— Dans la collection *Der Alte Orient* (XII-3), M. Th. Kluge publie une brève description du culte mithriaque : *Der Mithrakult, seine Anfaenge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmäler* (in-8 de 32 p.), pour laquelle il utilise la découverte du nom de Mithra par M. Winckler dans un texte de Boghaz-Keui datant des débuts du xiv^e siècle. Pour l'origine et la signification du nom de Mithra, l'auteur n'a pas eu connaissance de l'importante étude de M. A. Meillet (*Le dieu indo-iranien Mitra*, dans *Journal asiatique*, 1907, t. II, p. 143-159) qui définissait Mithra, à l'époque indo-européenne, comme « la puissance immanente du contrat-dieu, omniscient, surveillant tout, ayant pour œil le soleil, soutenant l'ordre du monde, et châtiant avec une force redoutable les infractions commises par les hommes et par les dieux ». M. Kluge croit à l'origine mésopotamienne du dieu, mais il avoue n'en pouvoir donner la démonstration.

— Dans un savant et substantiel article, *Babylon und die griechische Astronomie* (extr. des *Neue Jahrbuecher* de J. Ilberg, t. XXVII, fasc. I, 1911), M. Franz Cumont montre que l'astronomie grecque a été la docile élève des Babyloniens. Les anciens le savaient et l'on dit ; mais les modernes en doutaient : les Babyloniens avaient bien pu faire quelques observations assez exactes, pensait-on, mais sans pouvoir les utiliser dans un esprit vraiment scientifique. Ce scepticisme n'est plus tenable et il faut adopter l'opinion de Strabon sur les Chaldéens astronomes : « On compte bien dans le nombre quelques astrologues, quelques faiseurs d'horoscopes, mais les vrais philosophes les renient et

les rejettent d'au milieu d'eux. » Strabon, Pline et d'autres citent comme un des astronomes babyloniens les plus célèbres, Kidenas. On a trouvé une table lunaire du 11^e siècle avant notre ère, écrite en caractères cunéiformes et tracée sur l'argile en 18 colonnes, qui est un modèle de précision et qui porte la signature Ki-din-nu, précisément le Kidenas des auteurs grecs. Kidenas appartenait donc au groupe des Chaldéens hellénisés dont le plus célèbre est Bérosee et qui, dès le 11^e siècle avant notre ère, s'étaient employés à rendre accessibles aux Grecs les trésors de leurs bibliothèques. Auparavant, les Grecs avaient reçu du même centre le système duodécimal et sexagésimal pour les poids et la mesure du temps, la connaissance de certains instruments comme le gnomon et des dates astronomiques importantes. L'influence littéraire est également sensible comme l'a montré M. Diels pour les fables qui mettent en scène les arbres et les plantes. La découverte d'une version araméenne du roman du sage Akhikar, à Eléphantine, atteste dès le 5^e siècle la diffusion de ce conte assyrien. Il est significatif que Théophraste en fasse mention. M. Cumont remarque que les exagérations de certains et notamment les « excès des pan-babyloniens » ne doivent pas détourner les historiens de ce fait que la Grèce est redevable de nombre de découvertes scientifiques à l'Orient sémitique.

— Nos lecteurs connaissent le remarquable mémoire que M. G. Radet a consacré à Cybèbe. Notre excellent collaborateur M. Ad.-J. Reinach, en a donné ici (t. LXI, 1910, p. 361) une analyse qui, suivant l'expression même de M. Radet, « a l'importance et la documentation d'un article ». Le savant doyen de la faculté des lettres de Bordeaux a saisi l'occasion de découvertes récentes pour présenter « Quelques remarques nouvelles sur la déesse Cybèbe » (*Revue des Études anciennes*, 1911, p. 75). Dans sa monographie sur la déesse de Sardes, il avait cherché à établir un lien d'hérédité entre Cybèbe, la déesse des Lydiens indépendants, et la déesse qu'à partir de la conquête perse les Grecs appelèrent Artémis Anaïtis, puis avec la Koré sardienne des Antonins et des Sévères.

Un argument nouveau vient d'être fourni par les fouilles des Américains à Sardes : au Cybèbéion de la Lydie indigène a succédé l'Artémision de l'âge hellénistique, ce qui confirme la thèse de M. Radet et lui permet de conclure : « Donc, il est hors de doute à cette heure que l'Artémis de Sardes ne fait qu'un avec la Cybèbe d'Hérodote ». Il ne lui paraît pas impossible que le culte d'Anahita ait trouvé place dans cet Artémision. Enfin, il montre que la Koré, vénérée par nombre de villes en Asie Mineure, n'a aucun rapport avec la déesse d'Eleusis et fut identifiée à Ourania. « Le vocable Koré Ourania correspond, dans la nomenclature indigène à l'expression Artémis Anaïtis, si fréquemment employée autour du Tmole. Ainsi la Koré sardienne est bien, comme d'autres raisons me le faisaient croire, un tardif avatar de l'antique Cybèbe ».

— Ce ne sont pas seulement les archéologues qui seront reconnaissants à M. Salomon Reinach de grouper dans le *Répertoire de la statuaire grecque et*

romaine, dont le tome IV vient de paraître à la librairie Leroux, un nombre considérable de statues antiques et de bronzes, mettant ainsi à leur portée le fruit de son labeur herculéen et même de ses πάρεργα. Ce recueil sera utilisé aussi par les historiens des religions anciennes. Le nouveau volume donne l'index général alphabétique des quatre tomes parus et, d'un coup d'œil, le mythographe connaîtra les types des divinités les plus obscures, car à côté des formes classiques, sont enregistrés les types gaulois, syriens etc., qui à basse époque ont connu une si grande vogue.

— Le panbabylonisme n'avait pas manqué d'étendre sa méthode à l'histoire évangélique, aussi pourra-t-on se demander ce qu'apporte de nouveau l'ouvrage de M. W. Erbt, *Das Markusevangelium. Eine Untersuchung ueber die Geschichte der Urgemeinde*, Leipzig, Hinrichs, 1911 (*Mitteil. Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1911, I, in-8, 64 p.). L'auteur combat l'hypothèse des sources multiples. Ce retour à la tradition est grevé d'une interprétation dont on laissera toute la responsabilité à l'auteur; les anciens astrologues eux-mêmes n'y verraient goutte. Quelques citations fixeront le lecteur. Dans l'expression « le pays où coule le lait et le miel », le lait désigne le solstice d'été, le miel le solstice d'hiver. L'opposition du baptême par l'esprit et du baptême par l'eau se rapporte également aux deux solstices. Inutile d'insister. L'auteur se prévaut des formes de la pensée orientale, mais à vrai dire il n'envisage que la pensée mystique (gnostiques, chiïtes, etc.) et son nouveau *tawil* (allégorisme) dépasse de beaucoup ses modèles.

— M. Harnack (*Sitzber. Berl. Akad.*, 1911, p. 132-163), étudie le chap. XIII de la première épître aux Corinthiens, qui met l'amour, la charité fraternelle, au premier rang des dons. Après quelques observations de critique textuelle, le savant exégète donne le texte et la traduction du morceau, puis il en établit l'importance pour l'histoire religieuse. Cet hymne n'est pas un psaume tout à fait semblable à ceux de l'Ancien Testament ou aux Odes de Salomon récemment publiées; il ne trouve pas non plus son modèle dans la littérature profane. Quand Paul sépare l'entendement de l'amour, il se place aux antipodes de Platon et des Grecs. Mais c'est de la connaissance imparfaite dont il est question ici. Lorsqu'il parle de la connaissance parfaite, celle où l'on voit les choses face à face, il rejoint Platon. On a là un exemple de ce double courant qui a conflué pour former le christianisme: l'un dérive des Prophètes par l'intermédiaire des psaumes du judaïsme récent (y compris le christianisme primitif), l'autre découle de la philosophie religieuse des Grecs (y compris la doctrine des mystères). Mais si ces deux courants se sont entièrement confondus aux III^e et IV^e siècles, cependant ils se sont rencontrés à plusieurs reprises auparavant. Cela explique telle analogie entre I Cor., XIII, 12 et *Nombres*, XII, 8; cf. aussi *Exode*, XXXVIII, 8. Paul se sert des termes bibliques qui lui viennent à l'esprit, et cependant on ne peut nier qu'un philosophe aurait employé des expres-

sions semblables. Deux directions de la pensée humaine se rencontrent ici. La grande importance de cet hymne consacré à l'amour, qu'on est convenu d'appeler l'amour chrétien, c'est qu'il institue la morale toute droite et sans fard comme l'essence même de la religion. A vrai dire, le développement religieux a suivi d'autres voies et, en faisant appel à la métaphysique, la philosophie chrétienne a mêlé l'*Amor intellectualis* à la *Caritas*. Mais si l'Eglise n'a jamais complètement oublié que la *Caritas* était le *Sacramentum fidei* c'est, à côté des paroles de Jésus, surtout à l'hymne de Paul qu'elle le doit.

— La librairie Lecoffre (J. Gabalda) commence la publication d'un *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, sous la direction de M. P. de Labriolle. Ce Bulletin est trimestriel. Le premier numéro contient : P. de Labriolle, « *Mulieres in ecclesia taceant* ». *Un aspect de la lutte antimontaniste*. I. L'auteur étudie sous quelles formes s'est constituée la tradition catholique qui refuse aux femmes un rôle didactique dans l'Eglise. M. Pierre Batifol, *L'Épître d'Eugène, évêque de Laodicée*, reproduit, traduit et commente une importante inscription chrétienne de Laodicée de Phrygie. A. Wilmart, *Un anonyme ancien de decem Virginibus*. I.

— Nous recevons la septième livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* dont l'édition française paraît dorénavant sous la direction de M. René Basset, le savant doyen de la faculté des lettres d'Alger. Cette livraison renferme la fin de l'important article Arabie. M. Hommel a traité de la religion dans l'ancienne Arabie avec sa profonde science, mais aussi avec un abus de combinaisons plus brillantes que sûres qui n'avaient guère leur place dans un ouvrage de ce genre. Il suffira de citer l'emprunt qu'auraient fait les Grecs aux Arabes de « leur Apollon et sa mère Létô (Lato, en latin Latona), comme aussi Dionysos (et Héracles, c'est d'après Usener, « le petit héros ») et enfin Hermès ». La même livraison commence l'article Arménie.

R. D.

— Notre collaborateur M. Nathan Söderblom a publié dans le *Cænobium* de Lugano (1910, tir. à part de 8 p. 8°) un article où il examine la thèse récemment soutenue par M. A. Loisy dans la controverse que le Rév. Roberts a provoquée par un retentissant article *Jesus or Christ* (v. *RHR* t. LXII, p. 42). Le savant professeur d'Upsala, dont les beaux travaux sur le Mazdéisme ne doivent pas faire oublier la compétence en théologie chrétienne, émet dans cet article les très intéressantes déclarations que voici : « Sans une position en quelque sorte unique accordée au Christ, je dis au Christ historique et non seulement à l'idée d'un homme idéal, il n'y a guère de christianisme authentique... Cette position unique du Christ dans l'histoire de la religion est un fait incontestable. Le christianisme naquit dans une forme qu'on pouvait appeler le culte d'un héros ». Si ce culte, parmi tant de cultes de héros et même de héros ressuscités, a pris un ascendant mondial, cela tient, au dire de M. S. à trois faits qui, *pris ensemble*, caracté-

risent le culte du Christ. C'est que d'abord « l'historicité de ce nouveau *Kyrios* ou *Soter* fut un fait de première importance. En tant que personnage réel et récent « que nous avons vu et entendu » ou bien « dont nous avons connu les disciples », il avait un avantage énorme sur d'autres héros, dont des cultes alors contemporains célébraient les bienfaits et les mythes dramatiques —. Ensuite le Christ appartenait à la plus forte tradition théiste que l'histoire connaisse. Son Dieu n'était plus à révéler... Ce Dieu ne se perdait pas obscurément derrière les commencements historiques et n'était pas non plus le créateur d'une théosophie savante ». Dans l'ensemble de cette tradition, l'idée messianique affirmée par un révélateur nouveau devait lui conférer un prestige unique. — « Mais le fait principal nous échappe tant que nous ne considérons pas Jésus de Nazareth lui-même. » Nous n'avons pas besoin de la vie d'Apollonius de Tyane proposé comme homme idéal et sauveur — bien que l'ouvrage de Philostrate ne soit pas écrit dans un but polémique — pour comprendre que la force personnelle de Jésus a été le facteur principal dans le succès du christianisme. Le Christ ressuscité doit son influence à Jésus, à cet homme qui avait prêché, guéri, souffert... Les tendances d'émanciper le Christ de l'homme de Nazareth — en transférant par exemple l'enseignement principal, de la carrière terrestre dans la bouche du Ressuscité, comme faisaient les gnostiques — ont signifié un affaiblissement de la force religieuse... »

— La position prise par M. Paul Sabatier dans la question du *Speculum Perfectionis* a valu à l'illustre franciscanisant des attaques nombreuses et qui émanent de savants dont les critiques ne sauraient être négligées. Une fois de plus M. Sabatier répond au P. Van Ortro, des Bollandistes, et au P. Edouard d'Alençon, l'éditeur de Thomas de Celano. D'un nouvel examen du fameux « *Istud opus compilatum* », argument majeur contre l'attribution du *Speculum* à Fr. Léon, M. S. conclut, par comparaison entre les débuts des différents mss. du *Spec.*, que ce passage doit être résolument rejeté avant l'incipit et par conséquent en dehors du *Spec.* lui-même.

Des abords du premier chapitre passant au premier chapitre lui-même, M. Sabatier estime qu'il est permis de dire que ce chapitre se détache du reste. Déjà M. S. avait montré ailleurs qu'il est en contradiction profonde avec l'ensemble de l'œuvre (v. Opusc., t. I. p. 20, n° 3) : le reste du *Spec.* décrit tout le processus humain, réaliste, psychologique de l'élaboration de la règle par S. François : le premier chapitre au contraire raconte comment cette règle fut remise à S. François, comme un texte divin, par Jésus-Christ lui-même, apparaissant sur les nuées. De plus il y a des différences foncières de style entre ce premier chapitre et le reste de l'œuvre. M. S. considère comme tout à fait plausible que le chapitre 1^{er} ait été ajouté tardivement par Fr. Léon lui-même au *Spec.* Ce premier chapitre s'apparente visiblement à la *Legenda Nova*, de S. Bonaventure, qui avait reçu valeur officielle : on comprend très bien un effort de Fr. Léon après que la *Legenda* eut été imposée, pour s'harmoniser avec

elle, la côtoyer de façon à pouvoir en constituer comme une note de supplément. Que Fr. Léon ait fait à différents moments de sa vie des retouches à son œuvre, cela devrait étonner moins que quiconque l'éditeur des deux vies de S. François écrites par Th. de Celano, sur un plan, dans un style, presque dans un esprit si différents d'une rédaction à l'autre. A la discussion de la date de ce chapitre, M. S. apporte deux arguments dont le premier surtout nous paraît de haute valeur. La douzième fresque de l'église supérieure d'Assise représente la scène du chapitre I^{er} du *Spec. Perfect.* Or, à l'encontre de l'opinion de M. Thode, M. S. démontre que les éléments de cette scène n'ont pas été empruntés par le peintre à la légende de S. Bonaventure, mais à la tradition orale qui avait cours à la fin du xiii^e s. ou au commencement du siècle suivant, était conforme pour le fond au chap. 1 du *Spec. Perfect.* mais représentait une forme plus évoluée de la légende. De même Angelo Clareno, dans sa *Chronique des Tribulations* (1314 circ.), donne à la scène de la remise divine de la règle une forme dans laquelle la critique interne, même rapide, n'aura pas de peine à reconnaître des caractères beaucoup plus récents que dans le chapitre 1 du *Speculum*. Ce chapitre apparaît donc à M. Sabatier comme bien antérieur à 1314, comme le prototype des deux formes de la légende fixées dans la peinture d'Assise et dans le chapitre d'Angelo Clareno. De plus Angelo Clareno (comme pour le même récit, Ubertain de Casal, dans l'*Arbor vitæ Crucifixæ*, V.) en appelle à Fr. Léon comme à sa source et à son garant. La question de date et la question d'auteur paraissent singulièrement éclairées par le raisonnement de M. Sabatier.

— Le Dr Rouby publie à la *Librairie critique E. Nourry* un long mémoire médical sur les miracles de Lourdes (*La vérité sur Lourdes*, 1 vol. 8^e de 380 p.). Il étudie d'abord les caractéristiques morbides de Bernadette Soubirous. Il analyse les témoignages des malades qui ont fait le pèlerinage de la grotte pyrénéenne et ceux des médecins qui ont donné leurs soins aux miraculés. M. Rouby explique tous les faits examinés par des manifestations d'une hystérose plus ou moins caractérisée. Il les rapproche des faits d'« incubation » rapportés par les historiens qui ont traité de l'Asclépiion d'Athènes et aussi des « miracles » dûs à la source d'Alesia à l'époque gallo-romaine. L'étude du Dr Rouby est d'un ton généralement mesuré — il déclare, en une note liminale, n'avoir aucune intention de blesser des croyances sincères.

— La *Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Etudes a été créée au mois de janvier 1886 et a commencé son enseignement le 1^{er} mars suivant. Elle accomplit donc en 1911 la vingt-cinquième année de son existence. A cette occasion l'*Annuaire* de cette section pour l'exercice 1910-1911 est précédé d'un excellent historique de cette précieuse institution, établi par son secrétaire, notre collaborateur et ami M. J. Toutain. Dans les quelques mots précis et émus dont le président de la section, M. Esmein a préfacé cette notice, se trouve l'expression exacte des tendances représentées par l'École dans

« cette phase décisive, cette période d'épreuve ». Ce qu'elle poursuit, c'est une vaste et loyale enquête sur l'histoire des religions, c'est en toute liberté et toute variété de méthodes une exploration d'un domaine très neuf et dont les limites apparaissent comme chaque jour plus lointaines. On peut dire que l'effort scientifique y est rigoureusement individuel : tout conformisme doctrinal en est exclu — ou plutôt y est ignoré. Il n'y a pas d'« esprit » de la section.

L'organisation matérielle de l'enseignement a notablement évolué durant ces vingt-cinq années. Les cadres primitifs étaient fort étroits. Ils ne comprenaient que les grandes religions « supérieures », en quelque sorte classiques : religions de l'Inde, religions de l'Extrême-Orient, religions de l'Égypte, judaïsme, islamisme, christianisme. Les conférences ajoutées successivement ont porté sur un domaine plus étendu, ont parfois suivi, en quelque sorte jalonné les progrès accomplis par l'exploration scientifique : religions des peuples non civilisés, religions de l'Amérique précolombienne, religion assyro-babylonienne, religions de la Grèce et de Rome, religions primitives de l'Europe. « Certaines portions du fonds d'établissement ont reçu, de la même manière, d'heureux compléments ». Une conférence est consacrée au judaïsme talmudique rabbinique ; une autre a pour titre : « Christianisme byzantin et archéologie chrétienne ». Un cours sur l'histoire et l'organisation de l'Église catholique depuis le concile de Trente, confié à Mgr. Lacroix, ancien évêque de Tarentaise, est professé près la cinquième section. Des cours libres ont porté sur l'histoire des Églises d'Orient, la psychologie religieuse etc. Dès 1895 le conseil de l'École regrettait l'absence dans ses cadres d'une conférence sur les religions iraniennes. Cette lacune, d'autres encore, seront probablement comblées du jour où les pouvoirs publics seront parvenus — ils s'y acheminent — à la pleine notion des services que rend au haut enseignement cette École dont aucune autre nation ne possède l'équivalent et qui est actuellement plus connue peut-être à l'étranger qu'en France. Il n'est d'ailleurs pas négligeable de constater la rapide augmentation du nombre annuel des auditeurs inscrits — si surtout l'on considère que l'École ne décerne aucun titre d'utilité immédiatement professionnelle : pendant la première année scolaire 110 auditeurs s'étaient fait inscrire pour suivre les conférences de la section ; ce nombre s'est élevé, par une progression sans à-coups, à 635 pour le dernier exercice écoulé (1909-1910). La *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, cinquième section*, comprend déjà vingt-cinq volumes : y figurent les travaux des professeurs et de leurs meilleurs élèves, et ces volumes étendent encore au dehors l'action discrète et profonde de cette École à laquelle tant de liens rattachent notre Revue.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

L'ÉGLISE DONATISTE

ORGANISATION ET CARACTÈRES

Après avoir suivi pendant trois siècles, du temps de Constantin au temps de Grégoire le Grand, la fortune étrange et les destins divers du Donatisme¹, il ne sera pas sans intérêt d'étudier avec précision, autant que le permettent les documents conservés, l'organisation, les caractères et le rôle de cette grande Église dissidente.

I

Dans l'organisation de leurs Églises, ces Donatistes si batailleurs et si intransigeants, si révolutionnaires en apparence, ont été d'obstinés conservateurs. C'est là, d'ailleurs, un trait commun aux hérétiques et aux schismatiques de tous les temps : le schisme ou l'hérésie ont presque toujours pour point de départ un regret du passé, la prétention ou le rêve de remonter à la source d'une religion, à la discipline ou à la foi de l'âge apostolique. Aux aspirations vers l'idéal évangélique, les Donatistes joignirent un véritable culte pour la vieille tradition africaine, que reniaient en partie leurs adversaires. L'organisation de leurs Églises s'explique par ce double principe : ils conservaient pieusement toutes les institutions antérieures au schisme, ils repoussaient systématiquement les innovations admises par les Catholiques depuis la rupture. Exception faite pour quelques modifications de détail qu'imposaient des circonstances nouvelles, le

¹) Voyez la *Revue* de juillet-août 1909, de janvier-février 1910, et de mars 1911.

Donatisme est resté ce qu'était le Catholicisme africain dans les premières années du iv^e siècle.

Au début du schisme, les dissidents avaient conservé, sans y rien changer, les diocèses dont ils avaient réussi à se rendre maîtres. Jusqu'au bout, la constitution intérieure des circonscriptions schismatiques est demeurée à peu près ce qu'elle était en 312. Mais dans le cours du iv^e siècle, à mesure que le christianisme gagnait les campagnes, les Donatistes furent amenés, comme les Catholiques, à délimiter nettement les diocèses, et souvent à en augmenter le nombre. Dans cette œuvre de délimitation et de créations nouvelles, chacun des deux partis en présence a procédé naturellement comme il l'entendait, suivant ses intérêts propres. Aussi constatons-nous qu'au temps d'Augustin, beaucoup de diocèses donatistes ne coïncidaient pas avec les diocèses catholiques¹.

Par exemple, à la Conférence de 411, on reconnut que les Primianistes n'avaient pas d'évêque dans un certain nombre de localités où résidait un évêque catholique². Parfois, le Donatiste était mort, et n'avait pas été remplacé³. Ailleurs, les dissidents étaient si peu nombreux, qu'on se contentait de leur envoyer un prêtre ou un diacre, sous l'autorité de l'évêque voisin⁴. Dans quelques endroits, il n'y avait même pas de clerc dissident⁵. A Mididi, en Byzacène, l'évêque catholique n'avait en face de lui qu'un prêtre schismatique, rattaché au siège de Sufes⁶; à Vegesela de Byzacène, un prêtre dissident qui dépendait de l'évêque de Cillium⁷. Même situation à Usula, à Trofoniana, en Byzacène; à Casae Calanae, en Numidie⁸. Le cas se présentait plus souvent encore en Proconsulaire, où l'Église schismatique avait relativement

1) *Collat. Carthag.*, I, 64-65; 99-143; 149-210.

2) *Ibid.*, I, 120 et suiv.

3) *Ibid.*, I, 120-121; 126; 128; 133; 135; 139.

4) *Ibid.*, I, 126; 128; 133; 142.

5) *Ibid.*, I, 121; 126; 128; 133; 135-136.

6) *Ibid.*, I, 142.

7) *Ibid.*, I, 133.

8) *Ibid.*, I, 126 et 133.

peu d'adhérents¹. A Canope, à Uchi Majus, à Zuri, pas d'évêque primianiste². A Abziri, un simple prêtre, envoyé par l'évêque d'Uthina³; à Megalopolis, un prêtre dépendant du siège de Maxula⁴.

Dans beaucoup d'autres localités, c'était l'inverse : les Catholiques n'y avaient qu'un prêtre ou un diacre, ou ils n'y avaient aucun clerc, en face d'un évêque primianiste⁵. Tel était le cas de la ville de Numidia, près Sufasar, en Maurétanie Césarienne⁶; des villes de Cabarsussa et de Macomades, en Byzacène⁷. C'est principalement dans les cités numides, où les Primianistes étaient souvent les maîtres, que les Catholiques renonçaient à entretenir un évêque à eux, en face de l'évêque donatiste⁸. C'est ce que nous observons dans les villes numides d'Aquae⁹, de Caesariana¹⁰, de Casae Bastalae¹¹, de Casae Nigrae¹², de Cedias¹³, de Gemellae¹⁴, de Lambiridi¹⁵, de Lamiggiga¹⁶, de Lamzella¹⁷, de Nova Petra¹⁸, de Rotaria¹⁹, de Rusticiana²⁰, de Sigus²¹, de Thibilis²², de Zerta²³.

1) *Collat. Carthag.*, I, 18; Augustin, *Epist.* 129, 6.

2) *Collat. Carthag.*, I, 133.

3) *Ibid.*, I, 128.

4) *Ibid.*, I, 133.

5) *Ibid.*, I, 157 et suiv.

6) *Ibid.*, I, 188.

7) *Ibid.*, I, 197 et 208.

8) *Ibid.*, I, 157; 163; 165; 182; 187-188; 197-198; 201-202; 206; 208.

9) *Ibid.*, I, 198.

10) *Ibid.*, I, 188.

11) *Ibid.*

12) *Ibid.*, I, 157.

13) *Ibid.*, I, 163.

14) *Ibid.*, I, 206.

15) *Ibid.*

16) *Ibid.*, I, 187.

17) *Ibid.*, I, 206.

18) *Ibid.*, I, 187.

19) *Ibid.*

20) *Ibid.*, I, 198.

21) *Ibid.*, I, 197.

22) *Ibid.*

23) *Ibid.*, I, 187.

Là même où les diocèses des deux partis coïncidaient à peu près, il arrivait que les deux évêques rivaux n'eussent pas la même résidence. C'est ce que l'on constate, par exemple, dans le diocèse de Sinnar, près de Sicca, en Numidie Proconsulaire : l'évêque catholique résidait à Sinnar, et l'évêque donatiste à Siccenna¹.

A la Conférence de 411, les deux partis s'accusèrent mutuellement d'avoir créé sans raison de nouveaux diocèses, pour jeter de la poudre aux yeux, pour agir sur l'opinion en exagérant leur force apparente². En certains endroits, Donatistes ou Catholiques avaient établi des évêques dans de simples bourgs, jusque dans de grands domaines. Témoin ce dialogue. — Le Catholique (Alype de Thagaste) : « Qu'il soit acquis que ~~tous ces~~ évêques donatistes ont été ordonnés dans des *villae* ou des *fundi*, et non dans des cités ». — Le Donatiste (Petilianus de Constantine) : « Il en est de même pour vous, qui avez beaucoup d'évêques dispersés dans toutes les campagnes. Bien plus, là où vous avez tant d'évêques, il ne leur manque que des fidèles »³.

En certaines régions, pour y rendre leur propagande plus efficace, les Catholiques avaient créé plusieurs diocèses dans un seul diocèse donatiste. Par exemple, ils avaient deux évêques à eux dans l'ancien diocèse de Constantine⁴; trois, dans l'ancien diocèse de Milev (l'un à Milev, les autres à Tucca et à Ceramussa)⁵; quatre évêques, dans l'ancien diocèse de Libertina, en Proconsulaire⁶; quatre aussi, dans le vieux diocèse de Tacarata, en Numidie⁷. Les Donatistes s'indignaient de cette multiplication des sièges épiscopaux, de ce morcellement des anciennes circonscriptions. Mais ils avaient pro-

1) *Collat. Carthag.*, I, 133.

2) *Ibid.*, I, 65; 117; 126; 130; 181-182; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 12.

3) *Collat. Carthag.*, I, 181-182.

4) *Ibid.*, I, 65.

5) *Ibid.*, I, 65. — Cf. I, 130; 133-134; 215.

6) *Ibid.*, I, 117.

7) *Ibid.*, I, 121.

cédé de même dans d'autres districts. Ils avaient fondé deux évêchés dans le diocèse de Tigualla, en Byzacène¹. Dans la circonscription de Musti, en face d'un seul évêque catholique, ils avaient également deux évêques à eux, dont l'un résidait à Musti, l'autre à Turris². Toutes ces créations nouvelles avaient évidemment leur raison d'être dans l'histoire locale, dans la situation respective des deux partis en ces localités. Cette tendance au morcellement explique, d'ailleurs, le nombre formidable des évêchés africains, constaté officiellement pour les deux partis à la Conférence de Carthage³.

Chez les Donatistes, comme chez les Catholiques, les diocèses étaient divisés en paroisses. Il est probable que cette subdivision était encore inconnue, ou du moins exceptionnelle, en 312, au moment où se produisit le schisme. Les deux partis furent amenés également, par les progrès mêmes du christianisme dans les campagnes, à créer les paroisses ou à les multiplier de plus en plus. Les Donatistes avaient de véritables paroisses rurales, administrées par un prêtre : par exemple, celle de Mutugenna, qui dépendait de l'évêque d'Hippone, et qui, au temps d'Augustin, était gouvernée par le prêtre Donatus⁴; ou encore, dans le même diocèse, celle de Fussala, dont les Catholiques, après la conversion des habitants, firent plus tard un évêché⁵. D'autres paroisses, également dirigées par un prêtre, avaient été fondées par les schismatiques dans les grands domaines, à l'usage des colons et des fermiers : comme celle du *Spanianus fundus*, aux environs d'Hippone⁶. Enfin, les Donatistes comptaient de nombreuses paroisses urbaines. Dans les villes où ils n'avaient pas d'évêque, ils confiaient à un prêtre, sous la surveillance de l'évêque voisin, le gouvernement de la communauté⁷. C'est ce que nous

1) *Collat. Carthag.*, I, 126.

2) *Ibid.*, I, 121. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 12.

3) *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.

4) Augustin, *Epist.* 173, 7.

5) *Epist.* 209, 2-3.

6) *Epist.* 35, 4. — Cf. *Epist.* 139, 2.

7) *Collat. Carthag.*, I, 126; 128; 133; 142.

constatons dans les villes d'Abziri, de Canope, de Meglapolis, d'Uchi majus, de Zuri, en Proconsulaire¹; de Casae Calanae, en Numidie²; de Mididi, de Trofoniana, d'Usula, de Vegesela, en Byzacène³. Y avait-il également de véritables paroisses dans les grandes cités épiscopales? C'est ce qu'on ne saurait dire. Pour l'Église catholique elle-même, dans l'Afrique de ce temps, la question reste incertaine : sauf pour Carthage, qui était divisée en « régions » ecclésiastiques (*regiones*), ayant chacune sa basilique, son diacre, son clergé spécial⁴.

D'innombrables monuments, dans toutes les parties de l'Afrique, ont été plus ou moins longtemps, souvent à plusieurs reprises, consacrés au culte donatiste. Tout évêque dissident avait naturellement sa cathédrale; toute paroisse, urbaine ou rurale, possédait au moins une chapelle; en beaucoup d'endroits, le long des routes, dans les cimetières, dans les domaines, s'élevaient des sanctuaires de martyrs⁵. Au début du schisme, les dissidents n'eurent pas à se mettre en frais pour construire des églises : les évêques ralliés avec leurs fidèles au parti de Majorinus ou de Donat, se contentèrent de s'approprier celles dont ils avaient disposé jusqu'à pour le culte catholique⁶. Dans les villes où la population était partagée entre les deux camps, les schismatiques prétendirent partager aussi les immeubles de l'ancienne communauté. Partout où ils le purent, ils s'emparèrent d'une ou plusieurs églises : c'est ce qui arriva, par exemple, à Carthage⁷. Plus tard, quand les deux partis se furent organisés

1) *Collat. Carthag.*, I, 128 et 133.

2) *Ibid.*, I, 133.

3) *Ibid.*, I, 126 ; 133 ; 142.

4) *C. I. L.*, VIII, 13423 ; 22656, 30 ; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 121 ; Mansi, *Concil.*, t. III, p. 787 ; 799 ; 1159 ; t. IV, p. 496 ; 498 ; 500 ; t. VIII, p. 648 ; Augustin, *Sermo* 15 ; *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, IV, 6, 10.

5) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 2.

6) *Passio Donati*, 4-13 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 13, 20 ; *Contra litteras Petilianas*, II, 43, 102 ; 58, 132 ; 92, 205 ; 97, 224.

7) *Passio Donati*, 4-13.

ou réorganisés dans tous les diocèses africains, les Donatistes durent renoncer à ce moyen pratique de se procurer des lieux de culte. Du jour où ils se mirent à bâtir pour leur compte, ils furent de grands et intrépides bâtisseurs. Optat les accuse d'avoir construit beaucoup de basiliques « non nécessaires »¹. On peut se demander, il est vrai, si un adversaire était bon juge de cette « nécessité ». Le fait certain, c'est que les Donatistes élevèrent de tous côtés des basiliques, jusque dans les campagnes et les grands domaines ruraux².

Le nombre de ces sanctuaires donatistes varia naturellement selon les temps, suivant les péripéties de la lutte engagée entre les deux partis. Successivement, les édits d'union de 316, de 347, de 405, de 411, ordonnèrent de confisquer toutes les basiliques des dissidents³. Mais la plupart de ces édits ne furent pas appliqués à la lettre, ou n'eurent pas d'effet durable : la preuve, c'est que, périodiquement, les empereurs durent prescrire de nouveau la confiscation. Malgré les édits d'union, les schismatiques réussirent presque toujours à garder ou à reprendre la plupart de leurs immeubles. Après la loi de Constantin, on leur enleva quelques églises, dont celles de Carthage⁴; mais, dès 321, un édit de tolérance consacra le *statu quo*⁵. En fait, les Donatistes conservèrent la majorité des basiliques dont ils s'étaient emparés au début du schisme. La tourmente passée, ils osèrent revendiquer et s'approprier d'autres églises, dont ils déposèrent les Catholiques : par exemple, à Constantine⁶. En 347, l'édit

1) « *Basilicas fecerunt non necessarias* » (Optat, III, 1). — Cf. Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18; 13, 20.

2) Augustin, *Epist.* 139, 2.

3) Optat, II, 15; III, 1 et 3; Augustin, *Epist.* 88, 3; *Retract.*, II, 53, 1; *Contra Epistulum Parmeniani*, I, 11, 18; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205; *Contra Gaudentium*, I, 6, 7; 36, 46; 37, 50; 38, 51; *Collat. Carthag.*, I, 5; III, 258.

4) *Passio Donati*, 4; 6; 8; 10; 13.

5) Augustin, *Epist.* 141, 9; *Brevic. Collat.*, III, 22, 40; 24, 42; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54; 33, 56.

6) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa.

de Constant eut des conséquences beaucoup plus graves. Partout traqués, abandonnés à eux-mêmes par la mort ou l'exil de tous leurs chefs, les schismatiques perdirent presque toutes leurs basiliques; ils ne durent conserver leurs sanctuaires que dans des coins perdus de Numidie¹. Mais ils prirent largement leur revanche quinze ans plus tard : sous le règne de Julien, ils obtinrent la restitution officielle de leurs immeubles, et se les firent rendre par leurs adversaires, soit en leur intentant des procès, soit par l'intimidation et la violence, à l'aide des bandes de fanatiques qui parcoururent alors, en les terrorisant, le pays numide et le pays maure². Désormais, et pendant plus de quarante ans, les Donatistes ne furent pas inquiétés sérieusement dans la possession de leurs basiliques. Augustin le constate avec insistance vers l'année 400 : « Non seulement, dit-il, les Donatistes occupent les basiliques qu'ils ont édifiées après leur schisme, mais ils n'ont pas même rendu à l'unité catholique toutes celles que l'unité catholique a possédées dès l'origine... De beaucoup des lieux de culte que l'unité catholique possédait antérieurement, ils ne sont pas même délogés par les lois des empereurs catholiques³ ». Durant cette période, qui marque l'apogée de la prospérité matérielle pour l'Église de Donat, les Catholiques et le pouvoir séculier avaient si bien renoncé à troubler les communautés schismatiques dans leur quiétude de propriétaires, que les divers groupes de dissidents osaient se disputer entre eux les immeubles, jusque devant les tribunaux : c'est le temps des grands procès entre Parménianistes et Rogalistes, entre Primianistes et Maximianistes, pour la possession des basiliques⁴. L'édit de 405 fut suivi

1) Optat, II, 15; III, 1 et 3.

2) *Ibid.*, II, 16-19; Augustin, *Epist.* 105, 2, 9; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; 92, 203 et 205; 97, 224.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 13, 20. — Cf. *Contra litteras Petiliani*, II, 43, 102; 58, 132.

4) *Epist.* 93, 3-4, 11-12; 103, 2, 5; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 13, 20; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132; *Contra Cresconium*, III, 56, 62; 59, 65; IV, 3-4, 3-5; 48, 58; 66, 82; *Gesta cum Emerito*, 9.

d'un certain nombre de confiscations¹; mais, six ans plus tard, les dissidents occupaient encore bien des églises². Les confiscations se multiplièrent de plus en plus après la Conférence de 411³. Cependant, vers 420, l'évêque schismatique de Thaumugadi est encore maître de sa basilique⁴. Quinze ans plus tard, des dissidents de Maurétanie construisent tranquillement une grande église⁵. Cent soixante ans plus tard, des dissidents de Numidie, renouvelant les exploits de leurs ancêtres, s'emparent de sanctuaires catholiques⁶.

On sait que les ruines d'édifices chrétiens, visibles encore en Algérie ou en Tunisie, se comptent par centaines. Il n'est pas douteux que beaucoup de ces édifices, pendant une période plus ou moins longue, aient été affectés au culte donatiste. Mais, le plus souvent, nous n'avons aucun moyen de les reconnaître : rien ne ressemblait plus à une église catholique, qu'une église schismatique. La seule basilique, existant encore, dont on puisse affirmer l'origine donatiste, est celle de Benian (Ala Miliaria), construite entre les années 434 et 439 en l'honneur de la martyre Robba, une victime des Catholiques⁷. Cependant, l'on peut encore attribuer à des monuments donatistes une série de piliers sculptés, architraves, linteaux ou montants de porte, claveaux, chapiteaux, ou autres fragments d'architecture, qui présentent la devise de la secte (*Deo laudes*) ou d'autres inscriptions donatistes : fragments découverts surtout en Numidie ou en Silifiennne, notamment à Mascula ou Bagaï⁸, à Henchir Gosset⁹, Bir-es-

1) *Collat. Carthag.*, I, 5 ; 116-143 ; III, 258 ; Augustin, *Retract.*, II, 53, 1.

2) *Collat. Carthag.*, I, 120-143 ; 149-210.

3) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 6, 7 ; 36, 46 ; 37, 50 ; 38, 51.

4) *Retract.*, II, 85 ; *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 6, 7.

5) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 32-50.

6) Grégoire le Grand, *Epist.*, IV, 32.

7) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 32-50 ; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 175-179.

8) *C. I. L.*, VIII, 17718 ; 17732.

9) *Ibid.*, VIII, 2046.

Sed¹, Henchir Bou-Saïd², Henchir El-Atrous³, Henchir El-Ogla⁴, Henchir Oumkif⁵, Djemma Titaya⁶, Dalaa⁷, Aïn Mtir-schu⁸, Medfoun⁹, Sillègue¹⁰. On peut supposer aussi que les inscriptions relatives à des martyrs donatistes proviennent de basiliques élevées en leur honneur, ou de ces chapelles de martyrs, si nombreuses dans les cimetières schismatiques et jusque dans les campagnes¹¹.

Nous connaissons, d'ailleurs, par les auteurs ou les documents du temps, beaucoup d'autres sanctuaires donatistes. A Carthage, en 317, deux ou trois basiliques dont s'étaient emparés les dissidents, leur furent reprises par la force, avec le concours des troupes¹². Les schismatiques trouvèrent moyen de rentrer en possession de l'une au moins de ces basiliques, où ils montraient plus tard avec orgueil les épitaphes de leurs martyrs¹³. Au début du v^e siècle, la principale église des Donatistes de Carthage, leur cathédrale, était la *Theoprepia* : c'est là que se réunissaient en 411 les évêques du parti, dans l'intervalle des séances de la Conférence¹⁴. Citons encore la cathédrale de Constantine, où prêcha l'évêque Silvanus, et plus tard Petilianus¹⁵ ; la basilique de la même ville, que les schismatiques enlevèrent aux Catholiques vers 329¹⁶ ; l'église

1) C. I. L., VIII, 10694.

2) Bull. des Antiquaires de France, 1909, p. 210 et suiv.

3) Ibid., 1909, p. 313.

4) Ibid., 1909, p. 277.

5) C. I. L., VIII, 2223; Bull. arch. du Comité des travaux historiques, 1907, p. CLXXXVI.

6) Toutain, Bull. arch. du Comité des travaux historiques, 1894, p. 85, n. 4.

7) C. I. L., VIII, 2308.

8) Ibid., VIII, 17768.

9) Ibid., VIII, 18669.

10) Ibid., VIII, 20482.

11) Optat, III, 4; Concil. Carthag., ann. 348, can. 2.

12) Passio Donati, 4; 6; 8; 10; 13.

13) Ibid., 8.

14) Collat. Carthag., III, 5; Augustin, Epist. 139, 1.

15) Gesta apud Zenophilum, p. 193 Ziwsa.

16) Appendix d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa.

de Bagaï, où l'évêque Donatus installa son magasin de guerre et se retrancha en 347¹; le sanctuaire de Nova Petra, où se voyait le tombeau de Marculus²; toutes les églises de Numidie et de Maurétanie, que les fanatiques reprirent en 362, et dont ils lavèrent si soigneusement les murs³; les basiliques de Carthenna, d'Assuras, de Musti, de Membressa, que les Parménianistes disputèrent aux Rogalistes, ou les Primianistes aux Maximianistes⁴; l'église de Caesarea, où régna longtemps Emeritus, et où il discuta avec Augustin en 418⁵; la basilique des dissidents d'Hippone, d'où les clameurs arrivaient jusqu'à la cathédrale des Catholiques⁶; les nombreuses églises rurales construites par les schismatiques dans les *fundi* des environs d'Hippone, notamment dans le domaine de Celer, et rouvertes de force par l'évêque Macrobius vers le milieu de 412⁷; la basilique de Lamiggiga, dont provient la mosaïque tombale de l'évêque Argentius⁸; celle de Tha-

1) Optat, III, 4. — Sur d'autres basiliques de Bagaï ou des environs, cf. Augustin, *Epist.* 185, 7, 27; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; *Brevic. Collat.*, III, 11, 23.

2) *Collat. Carthag.*, I, 187.

3) Optat, II, 17-19.

4) Augustin, *Epist.* 93, 3-4 et 11-12; 108, 2, 5; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132; *Contra Cresconium*, III, 56, 62; 59, 65; IV, 3-4, 3-5; 48, 58; 66, 82; *Gesta cum Emerito*, 9.

5) *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 1; *Gesta cum Emerito*, 1; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; Possidius, *Vita Augustini*, 16. — En 418, cette *Ecclesia Major*, où parla Augustin, était la cathédrale catholique de Caesarea. Mais elle semble avoir appartenu précédemment aux Donatistes. Nous avons plusieurs raisons de le supposer: 1° Augustin répète avec complaisance que cette église est désormais catholique (*Gesta cum Emerito*, 1; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15); 2° Cette basilique était encore fréquentée par les schismatiques, non seulement par les Donatistes à demi convertis, mais par les intransigeants, qui sans doute continuaient à y venir par habitude ou en guise de protestation (*Gesta cum Emerito*, 1-2); 3° Emeritus lui-même, malgré son entêtement, se laisse entraîner dans l'*Ecclesia Major* avec une singulière facilité, considérant sans doute qu'il y est encore chez lui (*Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 1; *Gesta cum Emerito*, 1).

6) Augustin, *Epist.* 29, 11; *Retract.*, II, 53, 1.

7) *Epist.* 139, 2.

8) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 255. — Cf. *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1908, p. 308.

mugadi, où Gaudentius voulait se brûler vers 420¹. Bien d'autres sanctuaires donatistes sont mentionnés par les procès-verbaux de la grande Conférence de Carthage². Ceux dont nous avons parlé suffisent à montrer qu'on doit réserver une large part au Donatisme dans le partage des ruines chrétiennes encore visibles sur le sol africain. Il y a certainement en Afrique beaucoup de restes de monuments donatistes, comme il y a beaucoup de schismatiques parmi ces martyrs, ces évêques, ces clercs ou ces simples fidèles, dont on retrouve chaque jour les reliques, les pierres commémoratives ou les épitaphes.

Il en est des nécropoles comme des basiliques. Les Donatistes avaient leurs cimetières à eux. De même que les Catholiques africains au iv^e siècle, ils n'admettaient que par exception l'ensevelissement dans les églises : vers 340, leur concile de Numidie interdit de déposer dans les basiliques les corps des Circoncellions tués dans les rencontres avec les troupes du comte Taurinus³. Au début, et même plus tard, quand l'occasion s'y prêta, les schismatiques s'emparèrent de cimetières catholiques. Ils en aménagèrent d'autres à leurs frais. Mais, quelle qu'en fût l'origine, ils réservaient leurs nécropoles à leurs seuls partisans : ils n'admettaient pas qu'un Donatiste y voisinât avec un Catholique, pas plus qu'avec un païen. Cet exclusivisme indignait Optat : « Vous avez voulu, dit-il, envahir les basiliques, afin de revendiquer pour vous seuls les cimetières, où vous ne permettez pas d'ensevelir les corps des Catholiques. Pour effrayer les vivants, vous maltraitez jusqu'aux morts, à qui vous refusez la place d'un tombeau »⁴. On peut croire que la nécessité dut imposer, en maint endroit, des dérogations à cette règle d'intransigeance. Là où les dissidents étaient peu nombreux, ils ont dû se résigner à dormir leur dernier

1) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 6, 7 ; *Retract.*, II, 85.

2) *Collat. Carthag.*, I, 5 ; 120-143 ; 149-210 ; III, 258.

3) Optat, III, 4.

4) *Ibid.*, VI, 7.

sommeil au milieu de leurs adversaires de la veille. Mais on ne peut douter que la règle ait été observée partout où les schismatiques étaient assez puissants pour aménager une nécropole à eux. Parmi les cimelières chrétiens du iv^e ou du v^e siècle, beaucoup ont dû appartenir aux communautés donatistes; mais il est très rare qu'on puisse les distinguer des autres. Les dispositions des tombes, même les formules des épitaphes, paraissent avoir été ordinairement identiques à celles des Catholiques; c'est seulement par exception qu'un détail de rédaction trahit l'origine sectaire. La seule nécropole sûrement donatiste est celle d'Ala Miliaria, qui date de la première moitié du v^e siècle. Encore n'est-ce pas une véritable nécropole, mais un petit cimetière de privilégiés, de clercs, et dépendant d'une église: il se compose d'une série de caveaux alignés devant le chevet d'une basilique, et de tombes disposées à l'intérieur de l'édifice ou sous le porche¹.

Outre leurs nécropoles, leurs basiliques, leurs baptistères et autres dépendances, les communautés donatistes possédaient divers immeubles et biens-fonds. En dépit des lois qui frappaient les hérétiques d'incapacité légale, elles recevaient des donations, des legs; elles disposaient de maisons, de terres, de fermes². A Carthage, dès que Maximianus eut rompu avec Primianus, il se vit intenter un procès en restitution de la maison qu'il occupait comme diacre, et qui appartenait à la communauté primianiste³. L'Église donatiste d'Hippone était particulièrement riche. Vers 362, sous l'épiscopat de Faustinus, en vertu de divers testaments, elle avait hérité de maisons et autres propriétés. Au temps d'Augustin, elle possédait des *villae*, des *fundi*, qui, après 411, furent confisqués au profit de l'Église catholique⁴.

1) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 20-27 et 42.

2) Augustin, *Contra Epistulum Parmeniani*, I, 12, 19; *In Johannis Evangelium tractatus* VI, 25; *Contra Cresconium*, IV, 66, 82.

3) *Contra Cresconium*, IV, 47, 57; *Sermo II in Psalm.* 36, 19.

4) *In Johannis Evangelium tractatus*, VI, 25.

L'administration de ces biens d'Église semble n'avoir présenté aucun trait particulier. Comme chez les Catholiques africains, l'évêque avait la haute main sur la gestion, sauf recours au primat et aux conciles. Mais il était de même assisté par un conseil de notables (*seniores*), sorte de conseil de fabrique, qui comprenait les principaux laïques de la communauté. Des conseils de ce genre sont mentionnés par nos documents chez les Donatistes de Carthage¹, de Constantine², d'Abthugni³, de Musti et d'Assuras⁴. Les *seniores* contrôlaient l'administration proprement dite; ils assistaient l'évêque dans la gestion des intérêts matériels, comme les clercs dans les affaires spirituelles. Ils pouvaient jouer à l'occasion un rôle fort important, accuser même leur évêque devant les conciles. En 312, les *seniores* de Carthage contribuèrent à déchaîner le schisme⁵; en 392, ils donnèrent le signal des protestations contre la conduite de Primianus, et en appelèrent aux conciles⁶; ils furent les parrains du Maximianisme, comme leurs prédécesseurs l'avaient été du Donatisme. Vers 320, les évêques de Numidie s'adressent simultanément aux clercs et aux *seniores* de Constantine⁷. En 395 et 396, les *seniores* de Musti et d'Assuras interviennent directement dans les procès relatifs aux basiliques⁸. Suivant le cas, ce conseil de notables était un appui, un frein, ou une menace pour l'évêque.

La hiérarchie ecclésiastique était restée, chez les Donatistes, ce qu'elle était depuis longtemps chez les Catholiques. Au-dessous de l'évêque, les clercs et les diacres; puis, les clercs inférieurs, sous-diacres, acolytes, lecteurs, exorcistes;

1 *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa; Optat, I, 17-18; Augustin, *Sermo II in Psalm. 36*, 20.

2) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-192 Ziwsa.

3) *Acta purgationis Felicis*, p. 201.

4) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 56, 62.

5) Optat, I, 18-19.

6) Augustin, *Sermo II in Psalm. 36*, 20.

7) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-190.

8) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 56, 62.

enfin, les auxiliaires, *fossore*s ou fossoyeurs, *janitores* ou portiers. Pour les laïques ou demi-laïques, les groupements admis dans l'Église donatiste étaient également les mêmes que dans l'autre Église : catéchumènes, pénitents, *fideles* ou chrétiens baptisés, veuves, vierges, continents, *seniores*¹. Cependant, en ce qui concerne les demi-laïques spécialement voués à la vie ascétique, on voit s'accuser vers la fin du iv^e siècle une divergence de plus en plus grande entre les tendances des deux Églises.

Jusque vers l'année 390, rien ne distinguait les religieux et religieuses des deux partis, pas même le nom. Les schismatiques, comme leurs adversaires, comptaient parmi eux des ascètes, qu'on appelait les « continents » (*continentes*)², et des vierges sacrées (*sacrae virgines*, *sanctimoniales*, *sacrae Dei*)³. Continents et vierges faisaient profession (*continentiae professio*; *consignatio virginitatis*), et occupaient une place d'honneur dans la communauté (*honor sanctimonii et continentiae*)⁴. On reconnaissait les vierges sacrées à leur voile, à la disposition particulière de leur chevelure, que couronnait la *mitra*⁵. D'ailleurs, comme les continents, elles vivaient dans le monde, dans des maisons particulières, si ce n'est qu'elles habitaient généralement par groupes. Beaucoup de ces religieuses donatistes avaient une extraordinaire liberté d'allure et un fanatisme entreprenant. On nous peint des « troupes ivres de religieuses errant çà et là le jour et la nuit, mêlées aux troupes ivres des Circoncellions⁶ ». Assurément,

1) Optat, II, 19-21 ; 24-26 ; V, 10 ; VI, 4 ; *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-197 ; *Collat. Carthag.*, I, 116-143 ; 149-210 ; III, 258 ; Augustin, *Epist.* 35, 2 et 4 ; 61, 2 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19 ; *De unico baptismo*, 11, 19.

2) Optat, II, 1 ; Augustin, *Epist.* 61, 2 ; *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6.

3) *Passio Donati*, 5 ; Optat, II, 19 ; VI, 4 ; Augustin, *Epist.* 35, 2 ; *In Johannis Evangelium tractatus* XIII, 13 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19 ; *Contra Gaudentium*, I, 36, 46.

4) Augustin, *Epist.* 61, 2. — Cf. Optat, VI, 4.

5) Optat, II, 19 ; VI, 4.

6) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19. — Cf. *Epist.* 35, 2 ; *Contra Gaudentium*, I, 36, 46.

rien ne permet de croire que les évêques schismatiques fussent pour rien dans les fantaisies aventureuses de leurs bacchantes; mais ils ne paraissent pas s'être préoccupés sérieusement de ramener ces égarées au respect de la règle. Toujours attachés aux vieilles traditions locales, ils ne voulurent pas suivre l'exemple des Catholiques dans l'organisation nouvelle de la vie ascétique. A peine revenu d'Italie, Augustin introduisit en Afrique le monachisme proprement dit. Il fonda des couvents à Thagaste, à Hippone¹; en quelques années, les monastères d'hommes ou de femmes se multiplièrent chez les Catholiques de toute la contrée². Les Donatistes repoussèrent nettement ces institutions nouvelles. Ils reprochèrent vivement à Augustin son innovation, et ne cessèrent de railler ou d'attaquer les communautés de religieuses ou de moines³. Dès le début du v^e siècle, le contraste était frappant sur ce point entre les deux Églises : chez les Catholiques, presque tous les ascètes vivaient déjà dans des couvents sous l'autorité d'un abbé ou d'une supérieure (*mater*)⁴; chez les Donatistes, les continents et les vierges sacrées continuaient à vivre libres, suivant l'antique tradition africaine⁵.

Comme il arrive chez tous les sectaires, les chefs des communautés dissidentes en Afrique étaient particulièrement jaloux de leur autorité. Le primat de Carthage donnait l'exemple : Donat le Grand fut un vrai despote⁶, Parmenianus foudroya les Rogatistes et Tyconius⁷, Primianus essaya de

1) Possidius, *Vita Augustini*, 4; 6; 12; 14; 31; Augustin, *Epist.* 60; 64, 3; 78; 83; 209, 3; 211; *Sermo* 355, 1, 2; 356, 10 et 15; *Vita Melaniae junioris*, 22.

2) Possidius, *Vita Augustini*, 12; Augustin, *Retract.*, II, 47; *Epist.* 48; 211; 214-216.

3) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 40, 48; *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6.

4) Augustin, *Retract.*, II, 47; *Epist.* 48; 64, 3; 211; 214-216.

5) *Epist.* 61, 2; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19; *Contra litteras Petiliani*, III, 40, 48; *Contra Gaudentium*, I, 31, 37; 36, 46.

6) Optat, III, 3.

7) Augustin, *Epist.* 87, 10; 93, 10, 44; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1; 10, 46; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

jouer au tyran¹. La plupart des évêques donatistes avaient sur leurs fidèles une autorité extraordinaire. Optat de Milev leur disait : « Pour vous égarer, votre peuple vous loue, vous appelle bienheureux, vous encense, jure par vous, vénère vos personnes comme Dieu lui-même »². On fêtait avec enthousiasme l'anniversaire de l'évêque, c'est-à-dire de sa consécration épiscopale. Une de ces fêtes fut quelque temps, pour tous les Primianistes de l'Est et du centre, l'occasion d'une sorte de pèlerinage : on venait en foule célébrer l'anniversaire du sinistre Oplatus de Thamugadi³. La peur y était pour beaucoup, surtout chez les chefs ; mais les hommages du vulgaire s'adressaient à l'évêque autant qu'au capitaine des Circoncellions.

Rien ne trahit mieux l'esprit étroitement conservateur des Donatistes, que le développement fort incomplet, presque embryonnaire, de leurs provinces ecclésiastiques. Ils en sont restés exactement au point où en était l'Afrique chrétienne en 312, lors de la rupture. A ce moment, dans cette vaste contrée qui comprenait six provinces administratives, une seule province religieuse était nettement constituée : la Numidie, dont le primat, Secundus de Tigisi, agissait dès 305 en chef de toutes les Églises numides⁴. Les communautés des autres régions, dans les Maurétanies comme en Tripolitaine ou en Byzacène, ne formaient pas encore de groupements distincts : comme au temps de Cyprien, elles relevaient directement de l'évêque de Carthage, chef suprême de toute l'Afrique chrétienne. Tel est précisément l'état de choses que nous présentent les documents donatistes. Pendant tout le iv^e siècle, tandis que les Catholiques instituaient les nouvelles provinces ecclésiastiques de Proconsulaire, de Césarienne, de Byzacène, de Silifienne et de Tripolitaine, les

1) *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.

2) Optat, II, 21.

3) Augustin, *Epist.* 103, 2, 5 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 23, 53.

4) Optat, I, 14 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; 53, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 26, 29 ; 27, 30 ; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

schismatiques ont conservé fidèlement l'organisation incomplète du temps de la rupture. On ne doit pas se méprendre sur l'en-tête de la lettre synodale qui fut adressée en 393, par le concile maximianiste de Cabarsussa, à tous les évêques en fonction « dans l'Afrique tout entière, c'est-à-dire, dans la Province Proconsulaire, en Numidie, en Maurétanie, en Byzacène et en Tripolitaine »¹ : il s'agit là, tout simplement, d'indications géographiques, et les cinq provinces énumérées sont les provinces administratives. En réalité, à toutes les époques de l'histoire du Donatisme, une seule province religieuse de l'Église schismatique est mentionnée expressément : et, comme en 305 ou en 312, c'est la Numidie. En dehors du pays numide, toutes les communautés dissidentes, de la frontière de Tingitane à la frontière de Cyrénaïque, ne reconnaissaient qu'un chef : le primat de Carthage.

C'est ce que montrent bien encore tous les textes relatifs aux primats donatistes. En dehors de l'évêque de Carthage, un seul évêque dissident portait le titre de primat (*primas*), ou d'évêque « du premier siège » (*episcopus primae cathedrae* ou *sedis*) : le doyen des évêques de Numidie. Nous connaissons deux personnages qui ont rempli ces fonctions : au début du schisme, Secundus de Tigisi, qui présida le concile de 312² ; au temps d'Augustin, Iuanuarianus, évêque de Casae Nigrae³. Mais le primat par excellence de l'Église schismatique, c'était le chef de tout le parti : l'évêque de Carthage. Les titulaires furent successivement : Majorinus, élu en 312 ; Donat le Grand, de 313 à 355 environ ; Parmenianus, de 355 à 391 ; Primianus, depuis 392⁴. Ce dernier, à la Conférence de 411, est appelé par un des évêques de son Église « notre

1) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20. — Cf. *Collat. Carthag.*, I, 1.

2) Optat, I, 19 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 5, 14 ; 88, 3 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 3, 5.

3) Augustin, *Epist.* 88 ; Possidius, *Indic. operum Augustini*, 3 ; *Collat. Carthag.*, I, 14 ; 148 ; 157 ; III, 258.

4) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 2, 11 ; 3, 18.

père bienheureux, notre prince »¹. Le primat de Carthage exerçait un contrôle direct sur toutes les communautés, recevait les appels, présidait les conciles, gouvernait le parti. Cependant, en 411, nous voyons Primianus, primat de Carthage, céder le pas à Iuanuarianus, primat de Numidie, et signer après lui des pièces officielles². Cette anomalie du protocole s'explique sans doute par une préséance tout honorifique accordée au plus ancien des deux primats, en souvenir des temps héroïques du schisme. D'ailleurs, le primat donatiste de Carthage était ordonné par le primat de Numidie, tandis que l'évêque catholique de Carthage l'était par les évêques voisins, et le pape lui-même par l'évêque d'Ostie³. Cet usage des dissidents africains venait évidemment du rôle prépondérant qu'avaient joué les Numides et leur primat Secundus au moment de la rupture⁴.

L'institution des conciles, déjà très populaire dans l'Afrique du temps de Cyprien, est restée chère aux Donatistes. De ce qui précède, on pourrait conclure qu'ils ont eu seulement deux sortes d'assemblées épiscopales : les conciles généraux de tout le parti, les synodes provinciaux de Numidie. C'est, en effet, ce que nous constatons dans les documents conservés. Des synodes d'évêques numides sont mentionnés vers 340⁵, vers 347⁶; à Theveste, en 362⁷; à Constantine et à Milev, vers 396-397⁸; même en 418⁹. Les conciles généraux, où se rencontraient les évêques dissidents de toute l'Afrique, ont été fort nombreux. La plupart se sont tenus à Carthage¹⁰. En 393, les Maximianistes se réunirent à Cabar-

1) « Beatissimus pater et princeps noster Primianus » (*Collat. Carthag.*, I, 201).

2) *Collat. Carthag.*, I, 14 ; 148 ; 157 ; III, 258.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 16, 29.

4) Optat, I, 19 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 3, 5 ; *Contra Cresconium*, III, 27, 31 ; *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 5, 14.

5) Optat, III, 4.

6) *Passio Marculi*, p. 761 Migne.

7) Optat, II, 18.

8) Augustin, *Epist.* 34, 5.

9) *Contra Gaudentium*, I, 37, 47-48.

10) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Epist.*

sussa, en Byzacène¹; les Primianistes, à Bagaï, en 394². Les synodes de Numidie étaient convoqués et présidés par le primat de la province; les conciles généraux, par le primat de Carthage. C'est dans ces grandes assises que les schismatiques prenaient toutes les décisions importantes, fixaient la politique du parti, instruisaient les procès en appel, excommuniaient les coupables ou les rebelles, et, au besoin, déposaient les évêques, même les primats³. Dans l'Église dissidente, comme dans l'Église catholique, le concile était le conseil dirigeant et le tribunal suprême, la plus haute juridiction, l'âme et la conscience du parti.

Considérée d'ensemble, et réserve faite pour les quelques divergences notées plus loin, la liturgie donatiste était identique à celle des Catholiques africains du iv^e siècle. Optat le dit formellement : « Nous avons, vous et nous, la même organisation ecclésiastique : s'il y a opposition entre les personnes, il n'y a pas opposition entre les sacrements. Nous pouvons le dire, nous aussi : nous avons la même foi que vous, nous avons été marqués du même signe et baptisés du même baptême, nous lisons comme vous le divin Testament, nous prions le même Dieu, l'oraison dominicale est la même chez vous et chez nous »⁴. Plus tard, Augustin constatait également que les églises et les offices présentaient le même aspect chez les dissidents et chez les Catholiques : absides surélevées d'où les clercs dominaient la nef, chaires couvertes d'un voile, chœurs des religieuses, évoluant et chantant devant l'évêque⁵. « Nous sommes frères, disait Augustin aux schismatiques : nous invoquons un même Dieu, nous croyons

93, 10, 43; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20; *Collat. Carthag.*, I, 14 et 148; II, 12; III, 258.

1) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

2) *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 54, 60; 56, 62; IV, 37-40, 44-47; *Gesta cum Emerito*, 9-11.

3) *Contra litteras Petiliani*, II, 26, 61; III, 34, 40; *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Collat. Carthag.*, I, 129-130; 201; 208.

4) Optat, III, 9.

5) Augustin, *Epist.* 23, 3.

en un même Christ, nous entendons le même Évangile, nous chantons les mêmes Psaumes, nous répondons par le même *Amen*, nous entonnons le même *Alleluia*, nous célébrons la même Pâques. Pourquoi donc es-tu hors de l'Église, et moi dans l'Église? ».

A l'appui de cette observation générale, nous relevons bien des détails précis. Comme beaucoup de communautés catholiques, les Donatistes célébraient la messe tous les jours¹. Pour le sacrement de l'Eucharistie, ils observaient les mêmes rites que dans l'autre Église². Malgré leur intransigeance théorique, ils admettaient la pénitence et la rémission des péchés³. Pour la réconciliation des pénitents ordinaires, leurs rites ne différaient pas de l'usage catholique : ils faisaient agenouiller les coupables, les couvraient d'un voile, leur imposaient les mains et leur remettaient leurs péchés, en se tournant vers l'autel pour réciter l'oraison dominicale⁴. Outre le *Pater*, ils chantaient l'*Alleluia*, l'*Amen*⁵. Ils faisaient le signe de croix aux mêmes moments que les Catholiques⁶. Au *Pax vobiscum* de l'officiant, ils répondaient : « *Et cum spiritu tuo* »⁷. Ces formules liturgiques étaient même devenues leur salutation familière : quand des Donatistes se rencontraient, la conversation commençait par un « *Pax tecum* » ou un « *Pax vobiscum* »⁸. Les fragments des livres saints que lisaient les lecteurs des Églises dissidentes, étaient les mêmes que chez les Catholiques : fragments des *Evangelies*, des *Epîtres*, des *Psaumes*,

1) *Enarr. in Psalm.*, 54, 16.

2) *Optat*, II, 12.

3) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 23, 53.

4) *Optat*, II, 20; 24-26.

5) *Ibid.*, II, 20.

6) *Ibid.*, II, 20; III, 9; Augustin, *Epist.* 105, 2, 7; *Enarr. in Psalm.* 54, 16; 149, 2; *Sermo ad Cuesareensis Ecclesiae plebem*, 6; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 10, 20; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 212.

7) *Optat*, III, 9; Augustin, *Epist.* 105, 2, 7.

8) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 124, 10; *Epist.* 43, 8, 21; 53, 1, 3.

9) *Optat*, III, 10.

du livre de Daniel¹. Le Vendredi saint, chez les schismatiques comme chez leurs adversaires, on chantait le vingt-et-unième Psaume².

Les rares divergences entre les liturgies des deux Églises s'expliquent aisément par l'histoire même du schisme et des luttes entre les deux partis. Elles portaient sur le nombre des fêtes, sur le culte des martyrs, sur le baptême et la réconciliation des Catholiques convertis.

Fidèles à leur principe, les Donatistes conservèrent les fêtes anciennes, celles qui étaient en usage dans l'Afrique chrétienne avant la rupture de 312. Ils célébraient la Pâques, la Pentecôte, la Noël³. Ils observaient avec beaucoup de rigueur les jeûnes traditionnels, notamment ceux du Carême et des jours de station⁴. Mais ils repoussaient systématiquement les fêtes nouvelles, admises par leurs compatriotes catholiques dans le courant du iv^e siècle. Par exemple, ils refusèrent toujours d'accepter l'Épiphanie, fête d'origine orientale, adoptée par les Catholiques après 312, et, d'ailleurs, simple équivalent grec de la Noël latine. Dans un de ses sermons prononcés le jour de l'Épiphanie, Augustin disait à ses auditeurs : « Il n'est pas étonnant que les hérétiques donatistes n'aient jamais voulu célébrer avec nous ce jour de fête : ils n'aiment pas l'unité, et ne sont pas en communion avec l'Église de cet Orient où l'étoile est apparue »⁵.

Au contraire, dans le culte des martyrs, les Donatistes ont péché par excès. Mais cet excès même était presque logique. Les premiers schismatiques s'étaient séparés de l'Eglise catholique, parce qu'ils reprochaient à ses chefs d'avoir fai-

1) Optat, III, 9 ; Augustin, *Epist.* 43, 8, 21 ; 53, 1, 3 ; 87, 5 ; 105, 2, 7 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 16 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 12, 31.

2) Augustin, *Enarr. II in Psalm.* 21, 28-29 ; *Ad Johannis Evangelium tractatus* XIII, 14.

3) *Enarr. in Psalm.* 54, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus* XIII, 14 ; *Epist.* 51, 4.

4) *Passio Donati*, 6 ; *Passio Marculi*, p. 762-763 Migne.

5) Augustin, *Sermo* 202, 2 (In Epiphania Domini).

bli en face des persécuteurs : ils prétendaient s'être seuls conduits en vrais chrétiens, ils appelaient leur Église « l'Église des martyrs »¹. Aussi les Donatistes ont-ils toujours honoré les victimes des persécutions avec une dévotion fanatique, aveugle. Tandis que le clergé catholique réglementait ce culte et n'acceptait un nouveau saint qu'après une enquête sérieuse, une canonisation (*vindicatio, probatio martyrum*)², les évêques dissidents laissaient libre cours aux fantaisies de la dévotion populaire. D'abord, les Donatistes conservèrent pieusement le souvenir des héros des persécutions païennes ; ils essayèrent même de confisquer à leur profit la gloire de certains martyrs communs aux deux Églises, comme Cyprien ou les martyrs d'Abitina³. Mais, à ces victimes des païens, ils joignirent ceux des leurs qui avaient succombé dans les batailles ou les querelles avec les Catholiques, ceux-là mêmes qui s'étaient tués dans un accès d'exaltation farouche⁴. Ces martyrs de la secte, encore plus chers que les autres au cœur des foules, ont été innombrables : ils se comptaient par milliers⁵. Ils peuplaient les cimetières, les basiliques, et toutes ces chapelles qui s'alignaient le long des routes, jusque dans les coins perdus de la campagne⁶. De là vient sans doute qu'on découvre chaque année en Afrique tant d'inscriptions ou listes de martyrs. Ces intrus se glissaient naturellement dans les calendriers locaux et dans la liturgie des Églises dissidentes⁷. On fêtait réguliè-

1) *Acta Saturnini*, 19-20; *Collat. Carthag.*, III, 258.

2) *Optat*, I, 16; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 83; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461.

3) *Acta Saturnini*, 1-2; 16-20 Baluze; Augustin, *Sermo* 310, 1; *Epist.* 93, 10, 35-45; 108, 3, 9-12; *De baptismo*, I, 18, 28; II, 1 et suiv.; *Contra Crescencium*, II, 31, 39; III, 1, 2 et suiv.

4) *Passio Donati*, 4-14; *Passio Marculi*, p. 760-766 Migne; *Optat*, III, 4; Augustin, *Epist.* 88, 8; 185, 2, 8; 204, 1-2 et 5; *Sermo*, 138, 2; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; 27, 30-31; 28, 32.

5) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 Migne; Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

6) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 2.

7) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

rement leurs anniversaires¹; on gravait leurs noms sur les autels, les balustrades ou les colonnes des basiliques². Dans la liturgie traditionnelle, partout où étaient invoqués ou nommés des martyrs authentiques, on ajoutait à leurs noms ceux des principaux martyrs de la secte, de Donat, de Marculus, de Maximianus et d'Isaac, ou de quelque saint particulièrement cher aux gens de la localité³. De là, beaucoup de ces intrus ont réussi à s'introduire dans le Martyrologe Hiéronymien, jusque dans le Martyrologe Romain.

Les schismatiques africains considéraient comme nuls les sacrements conférés par les Catholiques : l'ordination aussi bien que le baptême⁴. Un pamphlétaire de la secte disait des cérémonies de l'Église rivale : « Ces rites trompeurs, ces mystères fictifs sont célébrés moins pour le salut que pour la perte des malheureux adeptes. C'est un sacrilège qui érige l'autel, un profane qui officie, un coupable qui baptise, un blessé qui soigne, un persécuteur qui vénère les martyrs, un traditeur qui lit les Évangiles, un incendiaire du divin Testament qui promet l'héritage du ciel⁵ ». Les schismatiques s'appuyaient sur un raisonnement sophistique pour refuser aux clercs catholiques tout pouvoir de conférer les sacrements. Ils résumaient leur théorie en cette formule : « Celui qui n'a pas ce qu'il prétend donner, comment le donnerait-il?⁶ ». Pour les Catholiques africains du iv^e siècle, peu importait la personne du clerc; car Dieu seul opérait dans les sacrements. Pour les Donatistes, l'efficacité du sacrement dépendait également de l'intermédiaire, de la personne; le sacrement ne pouvait donc être conféré que par un homme

1) *Passio Donati*, 9; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29; *Epist.* 29, 11.

2) *Passio Donati*, 8; Optat, III, 4.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

4) Optat, III, 11; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 32, 72; 33, 77; 50-54, 115-123; *De unico baptismo*, 11, 19.

5) *Acta Saturnini*, 19 Baluze.

6) Optat, V, 4 et 6.

de conscience pure, et dans la véritable Église. Or, tous les Catholiques, héritiers et complices des traditeurs du temps de Dioclétien, étaient souillés à jamais; donc, leurs ordinations et toutes leurs cérémonies étaient nulles. On ne pouvait être baptisé ou ordonné que par des clercs de la seule Église légitime, la seule innocente, l'Église de Donat¹. Les dissidents poussaient si loin cette théorie, qu'ils assimilaient nettement les Catholiques aux païens². Optat de Milev le leur reprochait amèrement: « A des chrétiens, même à des clercs, vous dites: Soyez chrétiens! Par un miracle de votre façon, vous osez dire à tout Catholique: Gai Sei, Gaia Seia, tu es encore païen ou païenne! Celui qui a fait profession de se tourner vers Dieu, tu l'appelles païen!... Si tu obtiens l'assentiment de celui que tu séduis, cet assentiment et l'imposition de tes mains et quelques formules te suffisent pour faire d'un chrétien un chrétien. Celui-là vous paraît chrétien, qui s'incline devant votre volonté, non celui qui a été guidé par la foi³ ». En conséquence, tout Catholique rallié à l'Église de Donat, fût-il clerc ou évêque, était relégué d'abord dans les rangs des catéchumènes ou des pénitents⁴. C'est ce qui explique certains rites du baptême et de la réconciliation dans les Églises dissidentes.

Les pénitents dont le seul crime était d'avoir été catholiques, étaient soumis à des humiliations particulières. On s'acharnait surtout contre les clercs. Pour eux, on « préparait le rasoir », suivant la pittoresque expression d'Optat⁵. Non seulement on les astreignait aux épreuves ordinaires des pénitents: cilice et cendres, confession publique, supplication aux fidèles, renonciation au Diable, agenouillement sous le voile, imposition des mains. Mais encore, on rasait la

1) Optat, V, 4-7; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 2-7, 4-16; 32-37, 72-85.

2) Optat, III, 11; Augustin, *Epist.* 35, 3; *Enarr. in Psalm.* 145, 16.

3) Optat, III, 11.

4) *Ibid.*, II, 21-26; Augustin, *De unico baptismo*, 11, 19; *Collat. Carthag.*, I, 197.

5) « Parasti novaculam » (Optat, II, 23).

tête des clercs et des évêques, on dépouillait les religieuses de leur *mitra*; on purifiait les personnes, comme les murs et le dallage des basiliques reconquises sur l'Église rivale¹. Les malheureux Catholiques égarés dans le parti de Donat ne pouvaient y reprendre leur rang qu'après une longue série d'épreuves humiliantes : une dégradation complète, une pénitence particulièrement dure, un nouveau stage de catéchumène, un nouveau baptême suivi d'une nouvelle ordination ou d'une nouvelle consécration².

Les rites du baptême étaient à peu près ceux du vieil usage africain. En attendant, le Catholique rallié de gré ou de force devait commencer par se déclarer païen, et était inscrit comme tel sur les listes de catéchumènes³. Comme dans l'autre Église, le baptême avait lieu généralement au moment des fêtes de Pâques; mais on pouvait baptiser aussi à d'autres époques de l'année, quand les circonstances paraissaient l'exiger⁴. Les cérémonies proprement dites du baptême ne présentent aucun trait particulier à la liturgie des dissidents. Augustin décrit quelques-uns de ces rites, dans une lettre où il conte l'histoire d'un jeune brutal de son diocèse qui venait de passer au Donatisme : « Il menace sa mère, il passe au parti de Donat; furieux encore, il se fait rebaptiser; tout frémissant encore de l'attentat contre sa mère, il est revêtu de vêtements blancs; il s'installe entre les balustrades, qu'il dépasse de la tête, bien en vue; puis, sous les regards de l'assistance qui gémit, cet homme, qui médite de tuer sa mère, se dresse comme renouvelé par l'eau sainte... Les clercs qui l'ont sanctifié le presseront sans doute de de tenir sa promesse dans l'octave de sa retraite⁵ ».

Dans la liturgie du baptême donatiste, le seul trait vrai-

1) Optat, II, 23; VI, 4.

2) *Ibid.*, II, 19-26; Augustin, *Epist.* 23, 2; 106, 1; 108, 1; *De unico baptismo*, 11, 19; *Collat. Carthag.*, I, 188 et 197.

3) Optat, III, 11; Augustin, *Epist.* 35, 3; *Enarr. in Psalm.* 145, 16; *In Johannis Evangelium tractatus* V, 13.

4) Augustin, *De baptismo*, V, 6, 7; *Epist.* 51, 4.

5) *Epist.* 34, 2-3.

ment caractéristique était l'usage de conférer de nouveau ce sacrement aux hérétiques convertis, même aux Catholiques. Cette pratique était d'ailleurs conforme à la vieille tradition locale, celle de Cyprien; les Catholiques africains eux-mêmes n'y avaient renoncé qu'en 314¹. Cependant, bien des gens refusaient de se soumettre à ce second baptême, notamment en Maurétanie. C'est pour cela que, vers 336, un concile d'évêques schismatiques et Donat lui-même avaient autorisé à dispenser de cette cérémonie les Catholiques ralliés au schisme². Plus tard, les dissidents revinrent sur cette concession, et, dans plusieurs conciles, décidèrent qu'on rebaptiserait tout le monde³. Néanmoins, même au temps d'Augustin, la pratique du second baptême choquait encore beaucoup d'Africains attirés vers le schisme, et les empêchait de se convertir⁴. Elle paraît bien n'avoir pas été observée dans toutes les communautés dissidentes à la fin du iv^e siècle : vers 392, Augustin ne voulait pas croire que l'évêque schismatique de Sinitum eût rebaptisé un diacre catholique⁵. Cette question du second baptême, qui jadis avait mis aux prises les Églises de Carthage et de Rome, est une de celles qui, dans l'Afrique du iv^e siècle, passionnèrent le plus les deux Églises rivales et donnèrent lieu aux plus vives polémiques.

Là, comme ailleurs, le Donatisme n'avait guère innové. Mais il restait immobile, tandis que l'Église catholique continuait à évoluer. Il repoussait toutes les nouveautés venues de Rome ou d'Orient, s'en tenait aux vieux usages qu'abandonnaient en partie les Catholiques africains, et se contentait d'adapter ces usages aux principes et aux besoins de la secte. Dans sa liturgie, comme dans sa hiérarchie et presque toute son organisation, il était l'image fidèle du passé africain.

C'est pour cela que les schismatiques s'attachaient si

1) *Concil. Arelat.* ann. 314, can. 8. — Cf. *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 1.

2) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.

3) *Epist.* 23, 5; 44, 5, 12.

4) *De baptismo*, V, 5, 6.

5) *Epist.* 23, 2.

ardemment au souvenir et à la tradition de saint Cyprien. Ils vénéraient en lui non seulement le grand évêque et le glorieux martyr, mais surtout le représentant le plus illustre et le plus autorisé de cette antique Église nationale dont ils se croyaient les seuls héritiers. Ils invoquaient sans cesse son nom, son œuvre et son rôle, pour justifier leur attitude et leur doctrine, notamment leur pratique du second baptême¹. Ce patronage du plus grand des évêques de Carthage ne laissait pas que d'embarrasser les Catholiques, et Augustin lui-même : d'autant mieux que les schismatiques avaient pleinement raison, historiquement. Augustin cherchait à expliquer les idées de Cyprien, sans le compromettre : il le réfutait en alléguant les circonstances atténuantes, il essayait de démontrer que Cyprien aurait eu une autre manière de voir, s'il eût vécu cent ans plus tard². Malgré tout, le fait brutal éclatait aux yeux : cette doctrine des dissidents africains, cette doctrine qu'on déclarait si coupable, c'était la doctrine de Cyprien. Alors, Augustin exhortait les schismatiques à suivre du moins jusqu'au bout l'exemple du grand évêque, qui n'avait pas rompu avec ses contradicteurs : « Insensés Donatistes, vous que nous désirons et souhaitons ramener à la paix et à l'unité de la sainte Église, vous que nous voulons guérir, que répondez-vous à ceci ? Sans doute, vous avez coutume de nous objecter les lettres de Cyprien, la doctrine de Cyprien, le concile de Cyprien : pourquoi donc invoquer l'autorité de Cyprien pour justifier votre schisme, et ne pas suivre son exemple en restaurant la paix de l'Église ? ».

Tant qu'il y eut des Donatistes, leur Bible fut presque exclusivement celle de Cyprien. Au lendemain du schisme, les deux Églises africaines étaient entièrement d'accord, et

1) *De baptismo*, I, 1 ; 18, 28 ; II, 1 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 31, 39 ; 32, 40 ; III, 1 et suiv. ; IV, 17, 20 ; *Epist.* 93, 10, 35-45 ; 108, 3, 9-12.

2) *De baptismo*, I, 1 et suiv. ; II, 1 et suiv. ; III, 1 et suiv., *Epist.* 93, 10, 35-45 ; *Contra Cresconium*, II, 31, 39 et suiv. ; III, 1 et suiv.

3) *De baptismo*, II, 3, 4.

sur le canon des livres saints, et sur le choix des textes latins. Mais tandis que la Bible latine des Catholiques se transformait peu à peu, la Bible donatiste resta immuable¹. Les schismatiques conservèrent tous les livres qui figuraient en 312 au canon de l'Afrique chrétienne². Mais ils n'acceptèrent pas les ouvrages admis par les Catholiques africains au cours du iv^e siècle : pour l'Ancien Testament, les deux premiers livres d'Esdras ; pour le Nouveau, l'*Épître aux Hébreux*, et la plupart des *Épîtres* dites « catholiques », la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, les *Épîtres* de Jacques et de Jude³. En ce qui concerne le texte latin, la divergence entre les deux Églises commença plus tard, mais alla beaucoup plus loin. Jusque vers la fin du iv^e siècle, les deux partis ne connurent que les antiques versions « africaines » du temps de Cyprien⁴. Mais Augustin rapporta de Milan et popularisa en Afrique des textes « italiens revisés ». Un peu plus tard, arrivèrent dans la contrée les versions de saint Jérôme. Dès lors, la Bible des Catholiques africains fut une mosaïque de textes d'origines très diverses, appartenant à trois familles distinctes : vieux textes « africains », textes « italiens revisés », Vulgate de Jérôme⁵. Au contraire, les Donatistes continuèrent à employer presque exclusivement les vieilles traductions contemporaines de Cyprien⁶. Sans doute, Tyconius traduisit à son tour l'*Apocalypse*⁷ ; mais cette version d'un demi transfuge ne paraît pas avoir été adoptée par les dissidents, et Tyconius lui-même avait pris pour base

1) Cf. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 136 et suiv.

2) Oplat, III, 9 ; Augustin, *Epist.* 43, 8, 21 ; 53, 1, 3 ; 87, 5 ; 105, 2, 7 ; 105, 4, 14 ; 129, 3 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 16 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 12, 31.

3) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 229 et suiv.

4) *Ibid.*, t. I, p. 134 et suiv.

5) *Ibid.*, t. I, p. 138 et suiv.

6) *Ibid.*, t. I, p. 157 et suiv.

7) Primasius, *Comment. super Apocalypsin Johannis*, ad cap. 9, 16 : « Alia translatio, quam Tyconius exposuit, habet... »

de son Commentaire le vieux texte de Cyprien¹. En fait, les Donatistes s'en sont tenus toujours aux antiques versions « africaines ». On le constate à la Conférence de 411, où leurs citations bibliques concordent avec celles de Cyprien, tandis que leurs adversaires emploient de préférence les textes « italiens » ou même la traduction de Jérôme². Même contraste dans les ouvrages qui mettent aux prises des interlocuteurs appartenant aux deux partis rivaux : par exemple, dans le *Contra litteras Petiliani*, le *Contra Cresconium*, ou le *Contra Fulgentium*³. La Bible des Donatistes a conservé, par là, une physionomie originale. Comme ils n'avaient pas d'adeptes en Orient et presque pas hors d'Afrique, comme d'ailleurs la plupart d'entre eux savaient mal le grec, ils n'ont pas eu, ainsi que leurs compatriotes catholiques, la tentation de consulter des versions étrangères ni de reviser leurs vieux textes sur des manuscrits grecs : leur Bible n'a pas plus subi les influences orientales que les influences italiennes. En cela, comme en tout, ils ont été les représentants obstinés de l'antique tradition africaine.

Pour la discipline, ils prétendaient remonter plus haut encore, plus loin que les plus lointaines origines de l'Église d'Afrique : jusqu'à l'âge apostolique. Leur idéal était l'idéal évangélique. Dans la règle de vie, l'Évangile et le martyre étaient les deux idées fixes, les deux pôles du Donatisme. On peut dire de tous les schismatiques africains ce que le panégyriste de Marculus disait de son héros : « Il avait toujours à la bouche l'Évangile ; dans la pensée, le martyre »⁴. Cette préoccupation des sectaires se retrouve jusque dans les documents officiels. En 393, les évêques du Concile de Cabarsussa adressaient leur lettre synodale à tous les évêques, prêtres, diacres et fidèles « qui combattaient avec eux dans la vérité

1) Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche* (Erlangen et Leipzig, 1891), p. 78 et suiv.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) *Contra Fulgentium Donatistam*, 1-26 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 6, 12 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 17, 21 et suiv.

4) *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

de l'Évangile »¹. Au milieu du v^e siècle, un évêque dissident de Maurétanie s'endormit, suivant son épitaphe, « dans la foi de l'Évangile »². L'Église de Donat se considérait comme la seule Église « évangélique ».

Comme aux premiers âges du christianisme, elle croyait sentir passer en elle le souffle de l'Esprit-Saint. Il va sans dire que, d'après les sectaires, l'Esprit de Dieu s'était à jamais détourné de l'Église rivale. Parmenianus disait aux Catholiques : « Dans votre Église, quel Esprit peut-il y avoir, si ce n'est celui qui enfante les fils de l'Enfer? »³. Plus le Diable gagnait de terrain chez les Catholiques, plus Dieu se manifestait chez les Donatistes. Suivant un pamphlétaire du parti, c'est l'Esprit Saint qui avait inspiré le manifeste des martyrs d'Abitina, point de départ du schisme⁴. Et ce pamphlétaire ajoutait : « Dans notre Église, les vertus du peuple sont multipliées par la présence du Saint Esprit... La joie de l'Esprit Saint, c'est de vaincre dans les confesseurs, de triompher dans les martyrs⁵ ». L'Esprit est toujours là, quand les héros de la secte courent au-devant de la mort. Il est là, quand Marculus se précipite de son rocher, quand Maximianus déchire à Carthage l'édit d'union, quand Isaac injurie les Catholiques, quand les Circoncellions s'enivrent et se tuent pour mériter le Paradis⁶. Donat le Grand composa un ouvrage « Sur l'Esprit Saint », dont il passa plus tard pour avoir été une incarnation⁷. Petilianus de Constantine, qui avait commencé par être avocat (παράκλητος), laissait entendre qu'il

1) « In veritate Evangelii nobiscum militantibus » (Augustin, *Sermo II in Psalm. 36*, 20). — Petilianus de Constantine adresse l'un de ses ouvrages « dilectissimis fratribus, compresbyteris et diaconibus, ministris, per diœcesim nobiscum in sancto Evangelio constitutis » (*Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2).

2) « In fide Evangelii » (Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1900, p. 114).

3) Optat, II, 7.

4) *Acta Saturnini*, 17-18 Baluze.

5) *Ibid.*, 20.

6) *Passio Marculi*, p. 761; *Passio Maximiani et Isaac*, p. 760 Migne.

7) Jérôme, *De vir. ill.*, 93. — Cf. Optat, III, 3; Augustin, *Sermo* 197, 4; *Contra Epistolam Parmeniani*, II, 7, 13.

pouvait bien avoir quelque parenté avec le Paraclet¹. L'Esprit Saint a été le collaborateur assidu des politiques du parti, l'inspirateur et le président honoraire des conciles. On lit dans la lettre synodale des évêques maximianistes réunis à Cabarsussa en 393 : « Nous avons décrété, nous tous, évêques de Dieu, en présence du Saint Esprit... Nous avons décidé, nous et le Saint Esprit... »². Les évêques primianistes, assemblés à Bagaï l'année suivante, ne furent pas moins affirmatifs : « Il a plu à l'Esprit Saint, qui est en nous, d'assurer la paix pour toujours et de briser les schismes sacrilèges... »³. En ces années-là, l'Esprit de Dieu dut être dans un cruel embarras : on le mettait en demeure d'excommunier simultanément Primianus au nom des Maximianistes, et Maximianus au nom des Primianistes.

Étant donné cette intervention constante de l'Esprit dans les affaires du parti, on ne saurait s'étonner que la foi au surnaturel ait été surexcitée dans l'âme des foules. Les Donatistes, à certains moments, ont été affolés de miracles. Non seulement ils croyaient, comme les Catholiques, aux guérisons miraculeuses et autres prodiges accomplis sur les tombeaux des martyrs; mais ils étaient convaincus que tels de leurs évêques vivants pouvaient à leur gré bouleverser les lois de la nature, et même entrer directement en communication avec Dieu⁴. Un jour que Donat le Grand était en prière, Dieu lui répondit du haut du ciel⁵. Le même Donat, l'évêque Pontius, qui vivait au temps de Julien, et bien d'autres, étaient célèbres pour leurs miracles⁶. A défaut de miracles, les mystiques moins ambitieux pouvaient espérer du moins une vision. Pour les confesseurs, c'était un phénomène cou-

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19.

2) « Decrevimus omnes sacerdotes Dei, praesente Spiritu sancto... Placuit nobis et Spiritui sancto... » (*Sermo II in Psalm. 36, 20*).

3) « Placuit Spiritui sancto, qui in nobis est, pacem firmare perpetuam et schismata resecare sacrilega » (*Contra Cresconium*, III, 53, 59; IV, 10, 12).

4) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49.

5) *In Johannis Evangelium tractatus XIII*, 17.

6) *Ibid.*, XIII, 17; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49.

rant. A Carthage, en 347, avant leur martyre, Isaac et Maximianus eurent, chacun de son côté, une vision¹. En Numidie, avant de mourir, Marculus obtint le même privilège ; et son bourreau eut la même bonne fortune². Ce qui est plus caractéristique, c'est que des apparitions surnaturelles se produisaient également dans le cours ordinaire de la vie. Au temps d'Augustin, elles n'étaient pas rares dans la communauté dissidente d'Hippone³. Vers l'année 400, un prêtre schismatique de Constantine cherchait à convertir un bourgeois catholique de la ville : à bout d'arguments, il raconta qu'un ange lui avait ordonné de renouveler sa tentative⁴.

Forts de leur pouvoir surnaturel et de leur collaboration permanente avec l'Esprit Saint, les Donatistes prétendaient donner à leurs contemporains le spectacle de la véritable vie évangélique. Modestement, ils appelaient leur Église, l'Église « des Saints », ou « des Justes », ou « des martyrs »⁵. Et, naturellement, ils ne voyaient hors de leur communion que des sacrilèges, des coquins ou des traîtres. Optat de Milev et Augustin ont souvent raillé ces prétentions extravagantes, qui s'étaient dans la littérature donatiste et jusque dans les inscriptions de la contrée. « Dans votre orgueil, dit Optat aux schismatiques, vous revendiquez pour vous le monopole de la sainteté... Mais vous-mêmes, qui voulez être considérés par les hommes comme des saints et des justes, apprenez-nous d'où vous vient cette sainteté que vous usurpez si témérairement... D'où vient donc que, par orgueil, vous affichez une sainteté parfaite?... Quand vous voulez remettre les péchés, vous proclamez bien haut votre innocence, et vous pardonnez aux autres comme si vous n'aviez en vous-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 et 770-771 Migne.

2) *Passio Marculi*, p. 763-764 Migne.

3) Augustin, *Ad Catholicos Epistula Contra Donatistas*, 19, 49.

4) *Epist.* 53, 1.

5) *Acta Saturnini*, 19-20 Baluze; *Collat. Carthag.*, III, 258; Optat, II, 1; 14; 20; III, 10; V, 7; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 44; 67, 149-150; *Sermo* 99, 8; *Epist.* 185, 9, 37-38.

mêmes aucun péché... Vous vous vantez d'être des saints ; et nous, vous nous méprisez manifestement, ouvertement »¹. Cinquante ans plus tard, Augustin écrit à son tour : « Nous le savons, les Donatistes s'attribuent une telle surabondance de justice, qu'ils prétendent non seulement avoir en eux la justice, mais encore la communiquer à d'autres hommes »².

Malheureusement, la pauvre nature humaine infligea souvent un cruel démenti à cette orgueilleuse prétention de réaliser sur la terre l'idéal évangélique. Sans doute, il y eut parmi les Donatistes beaucoup de très honnêtes gens, dont le péché mignon était seulement de pousser l'effort vers la sainteté jusqu'à l'oubli des préceptes chrétiens sur la fraternité et la charité. Mais les défaillances de tout genre furent innombrables et graves. Ne parlons ni des Circoncellions, ni de toutes les violences des clercs schismatiques, ni même des attentats contre les évêques et les prêtres catholiques : aux yeux des sectaires, ces crimes de droit commun trouvaient leur excuse dans l'intérêt du parti, dans le dévouement fanatique de vrais chrétiens pressés de faire régner sur la terre la paix de Jésus et de Donat. Mais la sainteté donatiste a été bien souvent compromise par d'autres distractions des « Saints ». Les annales de l'Église schismatique sont pleines d'histoires scandaleuses : proscriptions de rebelles, procès en malversations, aventures galantes, anecdotes scabreuses. On nous parle de prêtres, d'évêques donatistes, déposés à la suite de vilaines intrigues³. Au début du v^e siècle, l'évêque d'Aquae, près Thusurus, fut convaincu d'adultère⁴. Quelques années auparavant, un certain Cyprianus, évêque de Thubursicum Bure, avait été « surpris avec une femme de mauvaise vie dans un mauvais lieu, puis traduit devant Primianus de Carthage, et condamné »⁵. On pourrait multiplier les exemples.

1) Optat, II, 1 et 20.

2) Augustin, *Epist.* 185, 9, 37.

3) *Collat. Carthag.*, I, 129-130 ; 201 ; 208 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 26, 61 ; III, 34, 40.

4) *Collat. Carthag.*, I, 208.

5) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 34, 40.

Malgré leurs belles phrases sur l'austérité et la pureté, les évêques et les clercs schismatiques semblent avoir été plus faibles contre le Diable que leurs compatriotes et collègues catholiques.

On étouffait ces scandales tant qu'on pouvait. On cherchait surtout à les cacher aux Catholiques. Mais, peu à peu, les langues se déliaient; les polémistes tiraient bon parti de ces histoires, à commencer par Augustin, qui a pris soin de nous renseigner. L'Église schismatique dut se rendre à l'évidence, et introduire dans ses communautés de « Justes » les institutions boiteuses de la justice humaine. Comme l'Église catholique, elle avait ses tribunaux ecclésiastiques, qui connaissaient de toutes les affaires religieuses, des questions de discipline, parfois même, de certaines affaires profanes. Un tribunal de ce genre existait dans le diocèse d'Hippone, et, probablement, dans tous les diocèses de l'Église schismatique¹. En Numidie, on pouvait en appeler au tribunal du primate ou au synode provincial, puis à Carthage. Dans les autres régions africaines, les appels étaient directement soumis au primate de Carthage ou au Concile général, dont relevaient tous les évêques. On dut souvent sévir, prononcer des excommunications, déposer des évêques ou des clercs². On déposa même parfois le chef du parti : Primianus au concile de Cabarsussa, Maximianus au concile de Bagaï³. C'étaient de mauvais jours pour la sainteté donatiste.

Une dernière question se pose à propos du Donatisme : était-ce seulement un schisme, ou, en même temps, une hérésie? — La réponse est facile pour des modernes : elle l'était beaucoup moins pour les gens du iv^e siècle.

En étudiant pièce à pièce l'organisation de l'Église dissi-

1) *Epist.* 33, 5.

2) *Contra litteras Petilianæ*, III, 34, 40; *Collat. Carthag.*, I, 129-130; 201; 208.

3) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 56, 62.

dente, nous y avons relevé des divergences avec l'Église catholique africaine du temps, mais des divergences de détail, et qui s'expliquent par l'instinct conservateur des schismatiques. En somme, rien qui sente l'hérésie. Il y a, cependant, une réserve à faire : à deux reprises, des Donatistes se compromirent un peu avec l'Arianisme. Vers 343, Donat le Grand reçut une lettre synodale du concile semi-arien de Sardique ; peu de temps après, il publia un livre *Sur la Trinité*, où on l'accusa d'avoir fait quelques concessions à la doctrine d'Arius¹. Au début du v^e siècle, quand les Goths ariens commencèrent à dominer l'Italie, des Donatistes, voyant leur Église persécutée par les Catholiques, cherchèrent à se concilier les vainqueurs du jour en déclarant adhérer à leur doctrine ; d'autres admettaient que le Fils est inférieur au Père, mais de même substance². Enfin, vers le milieu du v^e siècle, Théodore³ prétendait que, sur la Trinité, les Donatistes étaient d'accord avec les Ariens⁴. On peut négliger l'affirmation de Théodore, qui était mal renseigné sur les choses d'Afrique. Les autres témoignages sont irrécusables, et les faits bien établis ; mais on doit se garder d'en tirer des conclusions exagérées. Augustin met les choses au point : la grande majorité des Donatistes étaient parfaitement orthodoxes, quelques-uns seulement inclinaient vers l'hérésie⁴. Ou plutôt, vers les hérétiques, et pour des raisons où la foi n'avait rien à voir. Comme au temps de Donat, c'est pour des motifs politiques que l'on se rapprochait des Ariens. D'ailleurs, ces tentatives de rapprochement restèrent isolées, et n'eurent pas de suite. L'exemple des contemporains, et d'Augustin lui-même, nous autorise à n'attacher aucune importance à ces fantaisies théologiques de quelques dissidents africains. Donc, pour l'historien moderne,

1) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 126 ; Jérôme, *De vir. ill.*, 93 ; Augustin, *Epist.* 44, 3, 6 ; *Contra Cresconium*, III, 34, 38 ; IV, 44, 52.

2) Augustin, *Sermo* 183, 5, 9 ; *Epist.* 185, 1.

3) Théodore, *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 6.

4) Augustin, *Epist.* 61, 2 ; 185, 1 ; *Sermo* 183, 5, 9.

aucun doute n'est possible : le Donatisme est simplement un schisme.

Mais que pensaient là-dessus les contemporains, et, avant tout, les Africains? En réalité, ils n'ont jamais pu se mettre d'accord, et cela pour deux raisons : les mots, dans le langage ordinaire, n'avaient pas alors la précision qu'ils ont aujourd'hui ; puis, chacun des deux partis avait intérêt à tirer à lui ces mots, et même en divers sens selon les temps. Beaucoup de Donatistes, comme Parmenianus, considéraient sincèrement leurs adversaires comme des hérétiques¹ ; et le fait n'a rien de surprenant, puisque les clercs dissidents traitaient en païens les Catholiques convertis². Quant aux polémistes catholiques, ils ont beaucoup varié sur ce point. Dans l'entraînement des controverses, ils appelaient souvent leurs contradicteurs des hérétiques³. Mais, quand ils avaient des raisons de préciser, ils pesaient davantage les mots. Chose curieuse, ils ont incliné dans un sens ou dans l'autre, selon l'intérêt du moment. Jusque vers la fin du iv^e siècle, les lois générales contre les hérétiques n'atteignaient pas encore les schismatiques. Aussi les Catholiques africains, comptant sur la libre discussion pour ramener leurs adversaires, les ménagent visiblement, répètent que les Donatistes sont simplement des schismatiques, séparés seulement de l'Église par le schisme même. C'est ce que proclame Optat de Milev dans ses réponses à Parmenianus⁴ ; c'est aussi la pensée d'Augustin au temps de sa prêtrise et dans les premières années de son épiscopat⁵. C'était, d'ailleurs, l'opinion des hommes d'État et des empereurs : les édits « d'union » n'auraient pas eu de sens, si le Donatisme avait été autre chose qu'un

1) Optat, I, 5 ; 10 ; 12.

2) *Ibid.*, III, 11 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 145, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus* V, 13.

3) Optat, I, 3 ; IV, 6 et 8 ; Augustin, *Epist.* 29, 11 ; 61, 1 ; 66, 1 ; *Sermo* 62, 12, 18 ; *Enarr. in Psalm.* 35, 9 ; 54, 20 ; 57, 6 et 15 ; 124, 5 ; *Retract.*, I, 20 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 1.

4) Optat, I, 5 ; 10 ; 12 ; II, 1 ; III, 9 ; V, 1.

5) Augustin, *Epist.* 43, 1 ; 61, 1-2 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 16.

schisme. Mais le jour vint où le schisme africain fut légalement assimilé aux hérésies¹. Dès lors, les Catholiques s'évertuèrent à démontrer que ce schisme était aussi une hérésie². Par contre, les Donatistes commencèrent à s'apercevoir que, même du point de vue de leurs adversaires, ils étaient seulement des schismatiques³. Les deux partis avaient changé de thèse : conséquence singulière, mais très humaine, d'une constitution impériale.

Depuis le début du v^e siècle, les dissidents africains furent officiellement traités en hérétiques. Vers l'année 400, un rescrit d'Honorius avait ordonné de leur appliquer les lois qui interdisaient aux hérétiques de recevoir ou de faire des donations ou des legs⁴. Vers la fin de 403, à la suite de l'attentat commis contre son collègue Possidius, Crispinus de Calama fut condamné à une amende de dix livres d'or en vertu de la loi de Théodose qui visait les hérétiques⁵. Encouragés par cette sentence, et poussés à bout par les violences de leurs adversaires, les évêques catholiques, réunis à Carthage le 16 juin 404, demandèrent à l'empereur d'assimiler définitivement le Donatisme aux hérésies⁶. L'édit du 12 février 405 leur donna pleine satisfaction. Honorius y proclame sa ferme résolution d'anéantir cette secte qui « dans la crainte d'être appelée une hérésie, se couvrait du nom de schisme », mais qui « par sa pratique du second baptême, avait transformé le schisme en hérésie »⁷.

C'est précisément entre les années 400 et 405 que les polémistes des deux partis firent volte-face. Un Donatiste, Cresconius, entreprit de démontrer que ses amis n'étaient pas des

1) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.

2) Augustin, *Epist.* 87, 4; 93, 11, 46; *Contra Cresconium*, II, 3-7, 4-9; *De haeres.*, 69.

3) *Contra Cresconium*, II, 3, 4.

4) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19.

5) *Epist.* 88, 7; 105, 2, 4; *Contra Cresconium*, III, 47, 51; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

6) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

7) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.¹

hérétiques, qu'aucune divergence de doctrine ne les séparait des Catholiques. A la confusion volontaire que trahissaient les rescrits de l'empereur et les arrêts des tribunaux, il opposa une définition rationnelle des deux termes abusivement assimilés : « Une hérésie, dit-il, est une secte composée de gens dont la doctrine est différente; un schisme est une rupture entre gens qui ont la même doctrine »¹. C'était la première fois qu'un Donatiste y voyait si clair. Augustin fut embarrassé. Il ne trouvait pas décisif l'argument tiré du second baptême : argument qui, depuis un siècle, n'avait pas empêché les Catholiques africains de voir dans leurs adversaires de simples schismatiques. D'autre part, il approuvait et cherchait à justifier l'édit impérial. Il imagina donc une définition ingénieuse et assez singulière : « Un schisme, dit-il, est une rupture *récente* avec l'Église, rupture causée par quelque divergence d'opinions; car il ne peut y avoir schisme, si ceux qui le font n'ont pas quelque divergence d'opinions. L'hérésie est un schisme *invétéré* »². D'après cette thèse curieuse, le schisme devient hérésie par l'effet seul du temps. Cette explication, peu rationnelle en apparence, pourrait être justifiée dans une certaine mesure par des exemples historiques; car souvent le schisme, à la longue, se complique d'hérésie. Mais ce n'était pas le cas pour le Donatisme, qui n'avait nullement varié depuis sa naissance. Il n'est donc pas certain que, sur ce point, Augustin ait raison contre Cresconius. Mais le fait légal était acquis : depuis la loi de 405, confirmée par bien d'autres, et sauf le court entr'acte de la Conférence de 411, le Donatisme fut définitivement assimilé aux hérésies, traité et proscrit comme tel.

Paul MONCEAUX.

1) Augustin, *Contra, Cresconium*, II, 3, 4.

2) *Ibid.*, II, 7, 9. — Cf. *Epist.* 87, 4; *De haeres.*, 69.

(A suivre.)

LE PARLER EN LANGUES DES PREMIERS CHRÉTIENS ET SES CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES

Il y a trois quarts de siècle un médecin français Lélut, consacrait au Démon de Socrate un livre¹ dont les conclusions sont aujourd'hui dépassées, mais qui mérite encore d'être cité pour la méthode qu'il inaugure. Le sous-titre en est significatif; le voici : *Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*. Il y dans ces mots tout un programme qui au début du vingtième siècle n'a rien perdu de son intérêt. L'ouvrage que M. Émile Lombard² vient d'écrire sur la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes connexes montre mieux qu'aucun autre à nous connu ce que l'histoire, et l'histoire religieuse en particulier, peut attendre de la collaboration intime des deux disciplines que Lélut ambitionnait d'unir.

La méthode suivie par M. Lombard nous paraît si féconde qu'il ne peut être que profitable de l'étudier de près; d'ailleurs, on le verra, en l'appliquant aux faits qu'il a lui-même groupés avec tant de sagacité, nous aboutirons à une interprétation de la glossolalie différente de la sienne, et nous verrons ainsi se poser devant nous des questions que nous ne prétendrons pas à résoudre mais qui, croyons-nous, offrent un intérêt de nouveauté pour les historiens des origines du christianisme et méritent de leur être signalées.

Nous nous placerons dans ce qui suit au point de vue du psychologue. Nous n'avons pas repris par nous-même l'étude des questions de critique qui se posent à propos des documents que nous citerons. M. Lombard, qui est un théologien, nous a paru être très au courant des travaux poursuivis en Allemagne et ailleurs sur les épîtres de Paul et sur les Actes des Apôtres; nous avons adopté ses solutions sous bénéfice d'inventaire.

La première épître de saint Paul aux Corinthiens répond à une lettre par laquelle la communauté chrétienne de Corinthe avait demandé à

1) F. Lélut, *Du démon de Socrate*. Paris, 1836.

2) Emile Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens*. Préface de Th. Flournoy. Lausanne, 1910.

l'apôtre son avis sur plusieurs cas embarrassants. Une de ces questions se rapportait aux *inspirés* (πνευματικοί); elle provoqua une réponse qui remplit les chapitres XII-XIV de l'épître, dans lesquels Paul apprécie, quant à leur valeur religieuse et à la part qu'il convient de leur faire dans le culte public, les *dons spirituels* auxquels les Corinthiens attachaient un si grand prix. Parmi ces dons, ou charismes, aucun n'excitait l'admiration et l'émulation ambitieuse des fidèles autant que le « parler en langues » ou glossolalie.

En quoi consistait la glossolalie corinthienne? Paul ne la décrit pas; il s'agit de faits bien connus de ses lecteurs. Mais il y a dans ces chapitres assez d'indications pour que nous puissions arriver à une définition provisoire du phénomène. La glossolalie est un langage, mais d'une espèce bien particulière.

D'abord celui qui parle en langues ne parle pas « avec son intelligence » (I Cor. XIV, 2. 14. 15. 19), il n'est pas l'auteur de ce qu'il dit, il n'en est que l'organe. En d'autres termes la glossolalie est un phénomène *automatique*, étranger à la volonté consciente.

Ensuite, c'est un langage inintelligible aux auditeurs : on ne le comprend pas (I Cor. XIV, 2).

Enfin, c'est un langage susceptible de varier suivant les individus et suivant les cas ; il y a diverses sortes de langues (γέννη γλωσσῶν) I Cor. XII, 10. 28 ; on peut penser que, comme les langues parlées par les divers peuples, les manifestations glossolaliques de Corinthe présentaient des différences de forme et d'apparence verbale.

Ces caractères du « parler en langues » corinthien se retrouvent dans des cas modernes, dont quelques-uns ont été décrits en grand détail et étudiés de près. Pourvu que l'on prenne certaines précautions, il est légitime de demander à ces observations contemporaines des renseignements supplémentaires sur la glossolalie corinthienne et notamment sur ses conditions psychologiques.

Des faits de glossolalie religieuse se produisent depuis plusieurs années en Allemagne et dans les pays scandinaves dans des assemblées piétistes qui ont subi fortement certaines influences américaines. On y aspire à reproduire tous les charismes de l'Église primitive : ce « réveil » s'intitule *Pfingstbewegung* « mouvement de la Pentecôte ». Bien que ses adeptes se soucient peu des psychologues, beaucoup de faits intéressants ont déjà été recueillis¹.

1) Pour la bibliographie voir Lombard, *op. cit.*

Mais les cas les plus instructifs sont, naturellement, les glossolalies isolées plus faciles à observer en détail. Ici il ne s'agit pas toujours d'un parler en langues d'inspiration chrétienne.

Le cas le plus important, parce que le mieux décrit, est celui de M^{lle} Smith, le médium étudié par M. Flournoy¹ ; elle prononce en transe plusieurs phrases en des langues inconnues, dont l'une présente dans sa forme des ressemblances frappantes avec le sanscrit, tandis que les autres sont censées être les idiomes parlés sur Mars, sur Uranus, et sur d'autres planètes habitées.

C'est de ces cas contemporains soigneusement étudiés qu'il faut partir pour comprendre le mécanisme psychologique du parler en langues de Corinthe, et, pour assigner à la glossolalie, telle que nous l'avons sommairement décrite, sa place parmi les phénomènes très variés d'automatisme vocal qui vont s'échelonnant depuis les cris et soupirs inarticulés jusqu'à ces suites compliquées de mots tout neufs employés de façon conséquente, à ces « glossopoièses, » dont le martien de M^{lle} Smith est le plus bel exemple.

Dans le chapitre qu'il consacre spécialement à l'explication psychologique des faits qu'il étudie, M. Lombard se place successivement à trois points de vue différents ; il consulte l'une après l'autre la psychologie des foules, la psychologie du langage, la psychologie de la religion. Il admet que « la glossolalie devient épidémique au même titre que tout geste et tout acte de participation suggérés à une assemblée ou à un conventicule suffisamment unifiés ». Mais cela ne fait que reculer le problème aux individus qui servent d'initiateurs. La psychologie du langage nous fait faire un pas de plus : les automatismes vocaux sont toujours la manifestation d'un état affectif intense. « Prédominance des facteurs émotifs : telle est la caractéristique soit des recommencements du langage dans la première enfance, soit des survivances de cette phase infantile dans notre parler d'hommes adultes et civilisés ». De même « le pseudo-langage comme tel a des analogies enfantines ».

Or la psychologie de la religion nous amène à voir dans l'émotion ce qu'il y a de plus profond dans l'expérience religieuse. « La religion est par excellence le domaine des contrastes ». Le mot célèbre de Goethe,

1) *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris et Genève, 1900 (les nouvelles éditions sont conformes à la première). — Nouvelles observations sur un cas...., *Arch. de psychologie*, I. Genève, 1902.

2) Lombard, *op. cit.*, p. 112, 126, 127.

devise de toutes les grandes passions humaines : « *Himmelhoch jauchzend — zum Tode betrübt!* » n'apparaît jamais plus vrai qu'en présence des manifestations, si contradictoires et pourtant si unes, de l'enthousiasme religieux ¹. »

En somme, M. Lombard voit dans la glossolalie quelque chose du même ordre que ces suites de mots incoordonnés, et parfois sans signification aucune, qu'une mère prodigue à son dernier-né, ou que de jeunes amoureux échangent sans se lasser. A un sentiment nouveau il semble que doivent correspondre des expressions nouvelles, à une transformation de l'être intérieur un bouleversement dans la façon dont il se manifeste.

Telle est, dans sa substance, l'explication psychologique que M. Lombard propose. Je vais chercher à faire voir pourquoi, toute riche qu'elle est, elle me paraît incomplète.

« Tout ce qu'on peut espérer dans cet ordre de questions, — écrit M. Lombard en terminant celui de ses chapitres qu'il consacre à la psychologie, — c'est d'arriver à montrer comment les caractères spéciaux d'un phénomène se rattachent à d'autres caractères plus généraux². » Cela, assurément, M. Lombard l'a fait et avec une admirable richesse d'information, mais peut-être, même dans cet ordre de questions, était-il possible de faire mieux encore. La glossolalie de M^{lle} Smith est beaucoup plus complètement expliquée par M. Flournoy, que celle des Corinthiens ne l'est par M. Lombard ; cela ne tient pas seulement à la pauvreté des documents dont celui-ci dispose, cela tient surtout à ce qu'il a négligé à mon avis une circonstance extrêmement importante, toujours présente, selon moi, dans les cas de glossolalie et qui en est vraiment la condition nécessaire : *le désir* du sujet, qui se représente comme une fin à atteindre cette production d'un idiome différent de celui qu'il parle habituellement.

Toute l'élaboration du pseudo-langage hindou et des langues astrales de M^{lle} Smith est dirigée par le désir qu'elle a de répondre d'abord aux vœux de ses admirateurs, ensuite aux objections des psychologues qui l'étudient. Chacun des progrès que l'on peut noter dans ces automatismes linguistiques succède, à quelques mois de distance, à des souhaits, parfois très précis, formulés dans son entourage.

Le 6 mars 1895, au cours d'une vision hindoue, elle prononce deux

1) *Op. cit.*, p. 147.

2) *Ibid.*, p. 157.

mots d'allure sanscrite qui provoquent chez toutes les personnes présentes une « vive curiosité et le désir d'obtenir de plus longs fragments¹ ». Le 15 septembre (six mois après) le langage hindou fait explosion.

Quand au « martien », la première vision de la planète Mars est donnée comme une réponse au désir d'un des assistants; la table chargée de l'expliquer épelle : « Lemaître, ce que tu désirais tant. » Cela se passe le 25 novembre 1894. Mais la langue elle-même, qui corrige une invraisemblance remarquée depuis longtemps sans doute (les Martiens du début parlaient français), n'apparaît que le 2 février 1896. On essaie en vain d'obtenir une traduction; ce n'est encore qu'un pseudo-langage sans signification. Le 22 septembre 1896 (sept mois et demi après) vient une vraie phrase.

Le 13 février 1898 M. Flournoy expose à Léopold² (une seconde personnalité de M^{lle} Smith) toutes les raisons qu'il a de douter que le martien soit autre chose qu'un décalque du français, auquel il ressemble trop, par sa phonétique, par sa syntaxe, par son écriture et à bien d'autres points de vue encore. Le 2 novembre 1898 (huit mois et demi après) apparaît un tout autre idiome, profondément différent et du français et du martien : l'ultra-martien.

Chaque création linguistique paraît ainsi déclanchée par un désir précis; une incubation de durée variable (de six mois à huit mois et demi) est nécessaire à l'apparition de la langue.

Dans les cas de glossolalie religieuse recueillis par M. Lombard, il en est plusieurs où ce désir et cette période d'attente sont expressément mentionnés. Un pasteur norvégien, M. Barrat raconte ainsi ce qui lui est arrivé : « J'entendis parler (au cours d'un séjour aux États-Unis) d'un grand réveil à Los Angeles en Californie et je compris qu'il était nécessaire de recevoir la puissance communiquée aux disciples de la Pentecôte.. J'espérais obtenir le don de langues de feu, afin de pouvoir parler diverses langues. Je dus attendre cinq semaines³ ».

De même un des leaders du « mouvement de la Pentecôte » en Allemagne, le pasteur Paul écrit : « J'en vins à avoir faim et soif de parler ces langues, ce désir était d'une intensité telle que je ne puis l'exprimer. » Mais le parler en langues n'apparut qu'au bout d'un laps de temps que

1) Flournoy, *Des Indes...*, p. 263. Pour ce qui suit, voir p. 294, 141, 156, 246.

2) Le 16 octobre il refait la même démonstration à M^{lle} Smith.

3) Lombard, p. 113.

je ne suis pas en mesure de préciser. « La serre chaude, nous dit M. Lombard, était nécessaire pour achever la maturation du fruit. » L'image ne me paraît pas de mise : ce n'est pas la « serre chaude » qui est indispensable, mais le temps tout simplement.

Les documents ne sont pas toujours assez complets pour que nous y trouvions indiqué en tout autant de termes le désir, cause du travail subconscient qui s'épanouira en langage automatique, mais je ne connais pas de cas où nous ne soyons en mesure de reconstituer par hypothèse ce désir. A Corinthe, les textes nous montrent que les chrétiens aspiraient aux dons spirituels, qu'ils les recherchaient, et saint Paul paraît admettre que cette recherche en favorisait l'éclosion.

Si nous croyons que tous les faits de glossolalie se ressemblent en ce qu'il y a, à leur origine, un désir, nous ne méconnaissons pas pourtant les différences qui existent entre les cas recueillis.

Une des plus importantes tient à *l'origine de ce désir* qui est tantôt spontané et d'origine individuelle, tantôt d'origine sociale et, si je puis dire, subi. Les idées de M. Durkheim sur le caractère de *contrainte* que présentent tous les faits sociaux sont suffisamment connues pour qu'il soit inutile d'y insister. Or, il n'est pas douteux qu'il n'y ait des glossolalies susceptibles d'une interprétation sociologique : pour en expliquer l'apparition chez certains sujets il faut remonter jusqu'à la pression qu'ils ont subie de la part de leur milieu. Il y a à l'origine de leurs automatismes un désir qu'« ils ont cru devoir » éprouver. Tel est sans doute le cas de cette jeune prophétesse irvingienne, Mary Campbell, dont nous parle M. Lombard¹. « Elle appartenait à une famille de gens à la piété exaltée, nourris de l'idée que les dons de l'Esprit, précurseurs du retour de Christ, n'attendaient pour réapparaître que d'être demandés avec foi ».

Mais rien ne nous empêche d'admettre que le désir de reproduire en soi les charismes de l'Église primitive soit monté ailleurs spontanément au cœur d'un chrétien, sans pression aucune de la part de la communauté, et peut-être en réaction contre elle.

Mais dans les cas mêmes où l'origine du désir, cause du parler en langues, devra être cherchée dans le milieu, nous ne parlerons d'une *contagion* qu'avec beaucoup de circonspection.

Ce qui est contagieux c'est avant tout le geste simple, l'expression du

1) *Op. cit.*, p. 116.

visage, ce qui donne matière à une représentation claire douée de pouvoir idéomoteur. C'est, secondairement, l'émotion qui est, comme l'ont montré Lange et James, l'aspect psychologique de ces mouvements extérieurs que nous sommes portés à imiter rien qu'en les voyant. Ainsi on peut dire que l'ennui est contagieux, parce que, primitivement, le bâillement ou l'attitude accablée sont contagieux.

Si nous voulons conserver aux mots leur sens, nous n'irons pas plus loin. La création d'une langue, ou seulement d'un pseudo-langage, est quelque chose de beaucoup trop compliqué pour qu'on puisse parler de contagion. Des cris, des soupirs pourront être immédiatement imités; le parler en langues nécessite tout un travail de la subconscience qui, nous l'avons vu, prend du temps. La part que nous pouvons reconnaître à la contagion, dans la production de la glossolalie, se ramène donc à ceci: le *désir* de parler en langues, ou plus exactement encore l'*admiration* qu'éprouve une assemblée pour le glossolale, peuvent être contagieux comme toutes les émotions.

On peut classer les cas de glossolalie en se plaçant à un autre point de vue encore: suivant *les motifs du désir* qui est au point de départ du phénomène. Les faits réunis par M. Lombard se grouperaient ainsi naturellement en deux classes: les glossolalies *chrétiennes* où le désir de parler en langues se rattache à celui d'avoir la « plénitude de l'Esprit » et de reproduire dans son entier l'expérience religieuse des premiers chrétiens — les glossolalies *spirites* où le désir de parler des langues étrangères va avec l'ambition qu'a le sujet de donner des preuves de ses incarnations précédentes et de ses facultés médianimiques. Ce que nous avons cité déjà du pasteur Paul d'une part, de M^{lle} Smith de l'autre nous dispense de plus de détails à ce sujet.

Ces deux motifs généraux sont-ils les seuls à pouvoir provoquer des glossolalies? Nous n'avons aucune raison de l'affirmer, et le contraire est beaucoup plus probable. J'ai moi-même eu l'occasion de signaler ailleurs¹ un petit fait, qui n'est pas de la glossolalie sans doute, mais qui y tient de près, l'apparition de quelques mots étrangers dans un rêve; et j'ai cru l'avoir expliqué en constatant que l'auteur de ce rêve s'était récemment occupé de glossolalie sans y attacher aucune valeur religieuse, ni spirite, mais en exprimant le regret de ne pas connaître ces faits par une expérience personnelle. J'admets fort bien pour ma part

1) *Note sur un rêve* dans Arch. de Psychologie, VII, 194.

qu'un sujet prédisposé, disons un médium, pût en arriver à parler en langues, rien que pour avoir éprouvé le désir... de faire plaisir à un psychologue.

Mais, en fait, les cas de glossolalie à nous connus se rattachent tous ou au motif chrétien ou au motif spirite.

Le paragraphe que M. Lombard consacre à rechercher des faits de glossolalie antérieurs ou étrangers au christianisme est extrêmement intéressant, quand bien même — et en partie parce que — les conclusions en sont tout à fait négatives. On trouve dans les documents juifs et païens antérieurs au christianisme des phénomènes fort voisins du parler en langues : verbo-automatismes frustes, emploi extatique de termes rares et étranges. Mais de glossolalie, de pseudo-langage continu, il n'y a pas d'exemples.

Trois cas seulement dans l'antiquité classique suggèrent un rapprochement avec ce qui se passait à Corinthe¹ : l'un dans Lucien (*Alex. seu pseudom.*, c. 13), le second dans la vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate, le troisième dans un fragment de Celse cité par Origène (*Contra Cels.* VII, 9). Tous les trois sont donc postérieurs à l'Épître aux Corinthiens. M. Lombard incline néanmoins à les considérer comme indépendants de la tradition chrétienne. Mais ce serait malaisé à démontrer. Rien que dans le livre des Actes on trouve deux récits qui prouvent l'admiration et l'émulation provoquées en Palestine et en Asie Mineure par les charismes chrétiens : celui de Simon le Magicien, et celui des fils de Scéva (Actes, VIII et XIX). Il s'agit, il est vrai, surtout du don de guérison, mais il est bien probable que les glossolales, si fort prisés des Corinthiens, eurent eux aussi leurs imitateurs ; ceux qu'attaquent Lucien et Celse, comme celui que Philostrate dans son roman propose à notre admiration, peuvent fort bien dériver indirectement des fidèles auxquels écrivait l'apôtre, ou des modèles palestiniens de ceux-ci, auxquels nous viendrons tout à l'heure.

Sans doute il ne faut pas abuser de l'argument du silence ; des conclusions négatives sont toujours sujettes à revision. Mais il reste que ni M. Lombard, dont l'érudition est admirable, ni la légion des commentateurs qui se sont occupés de l'Épître aux Corinthiens n'ont trouvé aucune glossolalie religieuse ni en Israël, ni dans le paganisme antique avant l'ère chrétienne, ni dans aucune des sociétés primitives

1) Lombard. p. 96-98.

ou demi-civilisées qui ont fourni par ailleurs tant de parallèles aux visions, aux prophéties, aux extases chrétiennes. En dehors de l'influence du Nouveau Testament, rien. Cela n'est-il pas de nature à infirmer une explication qui donnerait pour cause principale à la glossolalie un bouleversement affectif ?

Non, s'en tenir à ces considérations générales, pour justes qu'elles soient, c'est se mettre dans la situation d'un médecin qui expliquerait les stigmates de S. François par son tempérament névropathique et par des considérations sur le système vaso-moteur, sans voir le rôle décisif qu'y jouent le *désir* du saint, « d'avoir, comme dit l'Apôtre, part aux souffrances du Christ », et la contemplation du crucifix.

M. Lombard a noté l'apparition très inattendue de la danse religieuse chez une dame protestante soumise à des influences revivalistes. Il a bien voulu me dire que, pour avoir de ce cas une explication complète, il faut tenir compte de l'amitié et de l'admiration de cette dame pour un peintre protestant, M. Paul Robert, qui dans des toiles remarquables a exprimé avec une grande force la joie des anges se livrant à des rondes célestes.

De même à l'analyse psychologique très fouillée que M. Lombard fait de l'émotivité des glossolales chrétiens, nous pouvons ajouter expressément la *représentation* de la Pentecôte, et le *désir* d'en reproduire le miracle le plus frappant.

La répartition des cas de glossolalie au sein même de l'Église chrétienne vient confirmer notre conclusion. Il y a eu d'abord des glossolales parmi les disciples de Montanus, et — si je ne fais erreur — les épîtres de saint Paul étaient particulièrement familières aux montanistes. La condamnation de cette hérésie, l'attribution au démon des faits d'inspiration que ses adeptes avaient présentés, discréditèrent définitivement la glossolalie dans l'Église catholique. Si, par ci par là, le parler en langues y apparaît, c'est chez un saint ou une sainte qui a médité pour soi sur les Écritures. Au contraire dans les communautés protestantes pour qui l'Église primitive est l'Église idéale, celle qu'il s'agit de restaurer, la recherche des dons spirituels, cause de la glossolalie, est sinon constante, du moins caractéristique de la plupart des réveils ; plus une secte est « biblique », plus il y a de chances pour que le parler en langues y apparaisse.

Quand on a étudié de près l'histoire des réveils, on a déjà vu que les phénomènes extraordinaires qui, du dehors, attirent l'attention sont loin de se produire tous au même moment : il y a une gradation dans

ces manifestations de l'Esprit. En reprenant à ce point de vue les cas recueillis, je ne doute pas que l'on ne constatât que le « parler en langues » est, partout où il se produit, le fruit d'une longue incubation ¹.

Ainsi dans toutes les glossolalies chrétiennes le désir d'égaliser en spiritualité les chrétiens de l'Église primitive nous paraît jouer un rôle décisif.

Passant du plus connu au moins connu, nous nous croyons autorisé à dire que la glossolalie à Corinthe, elle aussi, s'explique par le désir de reproduire des faits qui s'étaient produits ailleurs d'abord, à Jérusalem sans doute et en Palestine. Cela n'est pas dit dans l'Épître qui, nous l'avons déjà remarqué, ne nous fait pas un récit des événements, et cela n'est pas dit non plus dans les Actes dont l'auteur paraît ignorer l'histoire intérieure de la communauté corinthienne². Mais dans un passage des Actes (xix, 6) l'apparition de la glossolalie et de la prophétie à *Éphèse* est mise en rapport avec l'arrivée de Paul lui-même annonçant le Saint-Esprit à des disciples qui l'ignoraient. Est-il témé-

1) J'indiquerai un exemple qui n'a pas été noté encore à ma connaissance dans les travaux consacrés à la glossolalie. En 1884 le missionnaire morave Berckenhagen parle, dans une lettre, d'un indigène de la Côte des Mosquitos « qui, depuis le réveil, s'exprime dans un langage que personne ne comprend, sauf lui. Je l'ai vu, dit-il, à l'œuvre moi-même et je l'ai entendu parler et chanter dans cette langue. Les gens croient que c'est une des manifestations de l'Esprit... » Ce qui est très frappant dans ce cas, c'est qu'il reste isolé. Cela tient probablement à ce qu'il est tardif. Le réveil auquel il se rattache s'était en effet produit en 1881 déjà. Il n'est second à aucun autre en soudaineté et en violence. Larmes, cris, tremblements violents, suivis de fortes transpirations et parfois de mouvements spasmoniques entraînant la perte de la parole et même de la conscience, rien n'a manqué, semble-t-il, à ces Indiens des manifestations affectives d'un réveil religieux. Point de glossolalie pourtant, en dehors du cas que nous avons noté. Les missionnaires se tenant sur la réserve, les « inspirés » avaient d'emblée, nous dit-on, fait la théorie de leur pratique et préconisé ces conversions avec tremblement. Mais il fallut du temps sans doute à ces Indiens ignorants pour découvrir que leur « mouvement » pouvait prendre pour modèle celui de l'Église de Corinthe et aspirer à le reproduire dans tous ses détails. Ce fut la trouvaille d'un seul, et quand ses aspirations se réalisèrent, son entourage n'était déjà plus assez vibrant pour que la glossolalie trouvât de l'écho et des imitateurs.

Quelle que soit la part de la conjecture dans cette interprétation, le fait lui-même vaut la peine d'être noté : celui d'un « réveil » aussi émotif que possible, sans autre trace de glossolalie qu'un cas isolé et tardivement signalé. (*Journal de l'Unité des Frères*, 1884, p. 116, 117. SENFT, *Récits et Études*.)

2) Lombard, p. 82.

raire de penser que la prédication du Saint-Esprit comprenait, entre autres choses, le récit des événements que nous connaissons, nous, par le chapitre II des Actes ? Les historiens qui ont fait des conjectures si ingénieuses sur l'origine et le caractère des partis qui divisaient l'Église de Corinthe trouveront sans peine à prolonger les lignes, que, profane, je ne fais qu'entrevoir. Je n'hésite pas à dire que nous aurions ainsi en mains tous les éléments d'une explication psychologique complète de la glossolalie à Corinthe.

Reste évidemment une question. Si la glossolalie chrétienne n'est pas la manifestation instinctive d'une émotion intense, mais si l'image de la Pentecôte, inspirant de saints désirs, joue dans la production du phénomène un rôle prépondérant, comment faut-il expliquer la Pentecôte elle-même ?

Remarquons d'abord qu'il y a là une question nouvelle à examiner pour elle-même, non une objection à opposer aux résultats auxquels nous croyons avoir abouti. La méthode veut qu'on aille du relativement connu au relativement inconnu, et le livre des Actes est, sur la Pentecôte de Jérusalem, un document à coup sûr bien inférieur à ce que sont les chapitres XII à XIV de la I^{re} aux Corinthiens sur la glossolalie de leur communauté.

Sans doute, à s'en tenir à des indications générales on gagne d'expliquer tout à peu près, tandis qu'à préciser les facteurs qui sont à l'œuvre, comme nous avons tenté de le faire, une difficulté subsiste. Mais il n'y a rien là qui doive nous arrêter. Les solutions ici en présence sont comparables, *si parva licet...*, à celles que défendaient jadis Pouchet et Pasteur. Le premier expliquait un grand nombre de faits observés de son temps et en outre le fait initial de l'apparition de la vie. Pasteur tenait que, faute d'avoir poussé assez loin l'analyse des conditions des générations prétendues spontanées, ces faits n'étaient qu'incomplètement expliqués. Ses expériences à lui aboutissaient à rendre complètement compte de tous les faits directement observables; elles laissaient par contre planer un mystère sur l'apparition de la vie.

On m'entend bien. Je ne prétends pas assimiler les deux cas, en faisant de la première effusion de l'Esprit dans l'Église chrétienne une énigme insoluble, qui devrait prendre place à côté des sept *Welträtsel* de Dubois-Reymond. Je dis seulement que, par suite de l'insuffisance des documents, les faits qui se sont passés à Jérusalem sont loin de nous être aussi intelligibles psychologiquement que ceux qui se sont passés à Corinthe.

Que le chapitre II des Actes soit un document imparfait, cela n'est pas contesté. M. Lombard suppose que le récit primitif, oral ou écrit, n'a pas paru clair¹ à l'auteur des Actes, et qu'il y a ajouté des développements. Le fond historique serait une explosion publique de glossolalie collective. « Parce qu'on ne comprenait pas [les discours des disciples], on fut amené à employer l'expression λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις, qui plus tard parut impliquer au contraire qu'un auditoire cosmopolite avait unanimement compris². »

Cette hypothèse paraît très plausible. Elle n'est pas exempte de difficultés, si, après avoir rendu compte du texte que nous avons sous les yeux, on ambitionne d'expliquer aussi les faits qui ont donné lieu à ce texte.

Si c'est bien de la glossolalie, comme à Corinthe, qui attira sur les disciples rassemblés l'attention de la foule réunie à Jérusalem le jour de la Pentecôte, et qui fut l'occasion du discours de saint Pierre, cette conclusion me paraît poser à l'historien une question extrêmement importante, et pourtant nouvelle, si je ne fais erreur.

Partout où il y a glossolalie, il y a eu préalablement (plusieurs semaines ou plusieurs mois avant) un désir intense de s'exprimer dans un idiome nouveau. Pourquoi les disciples de la Pentecôte avaient-ils ce désir intense de parler en une ou plusieurs langues nouvelles? A quel motif faut-il rattacher ce désir, dont nous inférons l'existence, comme on infère la cause de l'effet?

Ce qu'il faudrait trouver, pour que la glossolalie de la Pentecôte fût expliquée pour le psychologue, c'est, par exemple, un texte d'un écrit eschatologique juif ou d'une apocalypse chrétienne primitive qui dît à peu près ceci : « En ce jour-là, je mettrai dans leur bouche une langue nouvelle. Ils parleront des idiomes nouveaux, etc. »

Il y a bien un texte de ce genre : c'est la parole que la fin de l'Évangile selon saint Marc met dans la bouche du Christ après sa résurrection : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, *ils parleront de nou-*

1) Dans cette hypothèse est-ce vraiment que l'auteur ignorait les faits de glossolalie? ou bien, les connaissant trop, ainsi que les désordres qui les accompagnaient, répugnait-il, plus ou moins consciemment, comme tant de chrétiens de nos jours, à mettre au point de départ de l'Église des manifestations « qui n'édifient personne »?

2) Lombard, p. 80.

velles langues; ils saisiront des serpents : s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal; ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris. » Mais cette fin d'évangile manque, comme on sait, dans les plus anciens manuscrits. Attribuée par une vieille version au presbytre Aristion, elle est, nous dit-on, « postérieure à nos évangiles canoniques, le quatrième y compris¹. »

Dans ces conditions il est difficile d'attribuer à une tradition historique les paroles mises dans la bouche du Christ. Malgré la mention du breuvage mortel, moins facile à expliquer que le reste du passage, on y voit couramment une *vaticinatio post eventum*, un sommaire des « miracles » que raconte l'histoire de l'Église primitive.

En dehors de ce texte ainsi mis hors de cause, nous n'en connaissons point qui réponde à ce que nous cherchons. Je n'en ai vu citer aucun, quoique les commentateurs paraissent avoir réuni à propos de la Pentecôte tout ce qui pouvait en être rapproché. Au contraire, si je ne fais erreur, les rabbins juifs enseignaient que dans le Royaume de Dieu il n'y aurait qu'une langue : tout le monde parlerait hébreu.

Un texte qui, traduisant une préoccupation des disciples encore inconnue pour nous, résoudrait l'énigme psychologique de la Pentecôte entendue comme un fait de glossolalie, — ce texte sera-t-il un jour exhumé d'Égypte ou d'ailleurs ? C'est possible.

Mais cette espérance lointaine ne suffira pas à chacun, non plus qu'un simple et prudent aveu d'ignorance. J'exprimerai donc ici, sans la faire mienne, une autre supposition relative au deuxième chapitre des Actes, qui, pour être suivie en détail, exigerait des connaissances historiques et linguistiques qui me font malheureusement défaut.

Les faits historiques altérés par le récit d'Actes II, auraient été non une explosion de *glossolalie* au sens plein du mot, mais une manifestation collective de *prophétisme*².

1) Lombard, p. 99.

2) M. Lombard a très heureusement marqué les rapprochements qu'il y a à faire entre la prophétie et le parler en langues, au point de vue de leurs conditions psychologiques. Je dois à mon savant collègue, M. Léon Cart, professeur d'A. T. à l'Université de Neuchâtel, une note sur ce sujet dont on appréciera la portée :

« Il n'est pas hors de propos de mettre la glossolalie en rapport avec la prophétie, cela d'autant moins que le récit de Luc (Act. II, 14 ss.) cite, à l'occasion de la Pentecôte, un texte de Joël (III, 1 ss.). La conjugaison *hithpaël* du verbe *nâba* paraît désigner le phénomène de l'extase religieuse, dans les vieux récits du Iahviste (I Sam. XIX) et de l'Elohiste (I Sam. x). Si l'on admet,

Dans cette deuxième hypothèse, le récit d'Actes II serait plus éloigné encore du témoignage original ; celui-ci, contaminé d'abord par des récits de parler en langues corinthiens, aurait été ensuite mis sous la forme que nous connaissons pour éviter qu'on ne confondît avec une glossolalie inutile les merveilles de la Pentecôte.

En somme, si la première hypothèse éloigne les faits d'Actes II de toute espèce d'antécédent causal, mais en fournit un très rapproché, à la glossolalie de Corinthe ; la seconde au contraire trouve au fait de la Pentecôte des antécédents très voisins dans le prophétisme hébreu, mais elle a le défaut d'éloigner d'autant des « inspirés » de Corinthe les événements qui nous ont paru leur avoir servi de modèle.

En tenant compte des gradations nombreuses que M. Lombard a signalées dans la complexité des automatismes vocaux néologiques¹, il est *peut-être* permis d'entrevoir une conciliation des deux hypothèses et de la formuler schématiquement comme suit : La prophétie hébraïque (Joël) détermine par émulation la prophétie chrétienne primitive (palestinienne, Actes II, Actes X, 46), automatismes vocaux émaillés d'archaïsmes, etc. Celle-ci, conçue et interprétée comme un parler étrange, détermine d'abord, par émulation, dans les faits, la glossolalie beaucoup plus variée de Corinthe² — ensuite, par interprétation et altération, dans les textes, le récit de « xénoglossie » d'Actes II.

Perfectionner cette solution en y apportant les corrections et les précisions nécessaires me paraît chose faisable pour gens plus compétents que moi. Mais si la question doit être résolue par les historiens, il m'a paru qu'il y avait avantage à la leur poser en termes de psychologie. Ils ne négligeront pas en tous cas d'appliquer subsidiairement à l'appa-

comme c'est probable, que le sens primitif de la racine nâba est celui de *crier, appeler, émettre un son de la voix* (aussi en sabéen et en assyrien), on est en droit de conclure que l'extase dont il s'agit se manifestait extérieurement par la parole, et spécialement par des sons inarticulés et plus ou moins désordonnés. Dans Jer. XXIX, 26, Os. IX, 7, ces termes sont mis en relation avec celui de schâgâ, qui signifie : être fou. Cf. II R. IX, 11. Sous l'empire des sentiments religieux excessifs qui animaient les premiers « prophètes », ils s'exprimaient dans un langage étrange, extatique, mystérieux, qui les faisait prendre pour des aliénés. Il n'est pas téméraire de croire que le christianisme naissant produisit des phénomènes analogues. »

1) Et aussi du développement progressif de la glossolalie, sous la pression de curiosités nouvelles, comme dans le cas si frappant de M^{lle} Smith.

2) L'idée d'une « langue des anges » serait-elle ici le fait nouveau, d'origine spécifiquement païenne, qui aurait déterminé l'évolution du fait primitif ?

rition première de la glossolalie les remarques très ingénieuses que M. Lombard a proposées pour en rendre compte toujours et partout. Les disciples souhaitaient avec ardeur une rénovation complète de leur personnalité ; un changement de langue pouvait accompagner un changement de cœur, et ce désir de l'un entraîner le désir de l'autre ¹.

PIERRE BOVET,

Professeur à la Faculté des lettres de Neuchâtel.

1) Non pas d'une façon consciente, nécessairement, mais par le jeu de ces associations affectives et de ces symboles que les études de Freud et de son école ont mis en lumière dans le rêve et dans tout ce qui, tandis que nous nous croyons éveillés, tient du rêve (FREUD, *Die Traumdeutung*. Leipzig u. Wien, 1900).

NOTES SUR QUELQUES COUTUMES

DES POPULATIONS SOUDANAISES

Le « Gordon College » de Khartoum a publié, il y a deux ans, un certain nombre d'enquêtes qui intéressent l'histoire des religions. Comme les publications du gouvernement du Soudan sont probablement peu accessibles à un grand nombre de travailleurs, il ne sera pas inutile d'indiquer dans cette *Revue* la nature et la portée de ces investigations sur les populations nègres du Soudan, du Khordofan et du Bahr-el-Ghazal ¹.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait bien connu, que ces populations islamisées ont, comme tant d'autres, conservé, à côté de leurs habitudes et de leurs croyances musulmanes, des coutumes et des croyances antérieures à leur conversion à l'Islam. Cependant on trouvera ici des renseignements qui compléteront l'enquête publiée récemment par M. Douffé sur les Musulmans du Maghreb ² puisque les principaux travaux du Gordon College ³, qui retiendront notre attention portent sur les coutumes médicales, les pronostics de maladies et les moyens de guérison des « musulmans » Mawalid et Falatah, beaucoup plus que sur les croyances des Nubas, paysans et agriculteurs,

1) *Publications of the Wellcome Research Laboratories of the Gordon Memorial College Khartoum*. 3rd Report. Department of Education. Sudan Government. London, in-8, 1908. — Je dois à l'amabilité du D^r Fouquet, au Caire, de connaître ces travaux ; je suis heureux de pouvoir le remercier publiquement de son obligeance.

2) *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

3) Hassan effendi Zeki, *The healing Art as practised by the Dervishes in the Sudan during the Rule of the Mahdi and of the Khalifa*, pp. 269-272 ; — L. Bonsfield, *The Native Methods of Treatment of Diseases in Kassala and neighbourhood*, pp. 273-275 ; — Sir R. Baron v. Slatin pacha, *Additional Notes*, pp. 277-279 ; — R. G. Anderson, *Medical Practices and superstitions amongst the people of Khordofan*, pp. 281-322, avec de nombreuses planches et figures. Ce dernier travail est le plus important, du moins pour les lecteurs de la *Revue* ; on le trouvera résumé dans les notes qui suivent.

ou des négroïdes du Haut-Nil, dont je dirai quelques mots en terminant.

..

Les populations soudanaises, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, croient qu'il y a des jours propices pour les soins à porter aux malades; la cure elle-même est limitée à certains jours fixes, bien qu'il soit entendu que le succès de la cure, ou le décès du malade, ne dépend que de la volonté d'Allah. Malheureusement, on ne nous dit pas quels sont ces jours propices et comment ils sont déterminés.

1. *Le mauvais œil* : presque toutes les maladies sont causées par le mauvais œil. Le Mahdi était particulièrement superstitieux à cet égard. On appelle *saḥar*¹ celui qui possède cette puissance, c'est-à-dire celui dont le regard empoisonné blesse et ravage tout, hommes, animaux et choses. Le mauvais œil s'acquiert; il n'est que rarement héréditaire; quelques-uns même, et c'est le cas le plus fréquent, cherchent délibérément à l'acquérir afin d'être nuisibles à leurs ennemis. Cependant les femmes sans enfants possèdent ce pouvoir pernicieux sans le savoir; leur mauvais œil atteint plus particulièrement les nouveaux mariés et les nouveau-nés. Il est très difficile de découvrir qui a le mauvais œil. Ordinairement le *saḥar* a le regard mauvais, abattu et à moitié fermé; il vit solitaire, néglige de regarder en face son interlocuteur et ne rend pas hommage à Allah en causant. Reconnu, il est banni de la société et tombe même souvent sous le coup de la loi, car toute calamité lui est attribuée.

Les charmes² employés contre le mauvais œil sont nombreux; ils servent surtout à protéger les enfants qui sont plus particulièrement menacés. On emploie, par exemple, une pièce de cuir contenant deux morceaux d'une sorte de pierre blanche, suspendus l'un sur l'autre; ou deux noix (*el-goza*); ou un disque d'argent. Les pierres et les noix sont ordinairement portés par paire, arrangés de façon à donner l'illusion de deux yeux³. Le disque d'argent s'appelle *khafīẓa*, « le protecteur »⁴;

1) Arabe *sāḥir* ou *saḥḥār*, sorcier. Sur le mauvais œil, Doutté, pp. 317-327.

2) Sur l'usage des amulettes, voir ci-après.

3) Comparer, par exemple, les yeux d'Horus. On trouvera, p. 283, pl. XLII, nos 11 et 12 (de la publication citée), des exemples de ce talisman.

4) L'arabe *al-khāfīẓ* est un nom d'Allah, « le protecteur, le gardien » par excellence; les versets du Qorân appelés « Versets de conservation » sont souvent portés en guise d'amulettes. On trouvera, p. 283, pl. XLII, n° 8, la reproduction de ce talisman.

il est suspendu au cou de l'enfant et porte, en général, une inscription ainsi conçue : « Protecteur ! protecteur ! protège notre petit X ! »

Les populations soudanaises n'ont aucun signe manuel pour se protéger contre le mauvais œil, comme le signe de la croix dans certaines contrées du midi de l'Europe. On peut toutefois parer à l'éclat de ce regard pernicieux en dirigeant vers lui un morceau d'os long et blanc, couvert de suie dans sa partie pointue. Ce talisman paraît être en relation avec l'amulette universel du croissant ou de la corne¹; il sert à concentrer sur lui l'attention du mauvais œil.

2. Les *démons* : les mauvais esprits qui menacent le Soudanais sont connus sous les noms généraux d'*afrit* et de *cheitân* (Satan); le mauvais esprit habite l'homme possédé et les démons sont des hommes transformés en animaux, ou des animaux transformés en hommes. Leur chef est *Souleiman* (Salomon), fils de David².

On rencontre les noms suivants : Tiltamish, Yakousch, Habteet, Attatsh, Aushil, Bouni, Agbareet, Touni, Saroum, Karendees. D'autres sont spéciaux au Khordofan, tels : el-Howi, el-Wadi, el-Karar, Abou Gou, Abou Galha, el-Ahmar (« le rouge »), Kirsch el-Fil (« le ventre de l'éléphant »!), Abou Selaba³.

Tous ces démons appartiennent à une classe élevée, c'est-à-dire que, selon notre auteur, « ils ne descendent pas dans l'abîme des mauvais

1) On trouve, p. 283, pl. XLII, n° 7, une corne de gazelle, contenant une racine, qui doit protéger contre les blessures.

2) Sur Salomon dans la magie, voir Doutté, p. 113, note 2 et suiv. ; p. 157 et notes. Ajouter, par exemple : E. Salzberger, *die Salomosage in der semit. Litteratur. Ein Beitrag z. vergleich. Sagenkunde*, 1907, et les ouvrages musulmans signalés dans le compte rendu de cet ouvrage, *R H R*, t. LVII (1908), pp. 251-254.

3) Je transcris ces noms tels que les donne l'auteur de l'article. Quelques-uns ont une physionomie arabe et se retrouvent dans Doutté ; les autres sont difficiles à reconnaître. On sait d'ailleurs que les noms d'anges et de démons sont souvent excentriques et incompréhensibles. Aux nombreux auteurs et textes cités par Doutté on peut ajouter les textes suivants, qui contiennent des noms d'anges et de démons : Fonahn, *Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie*, *Zeitsch. f. Assyriol.*, XX, pp. 405 et sq., et les remarques de Goldziher, *id.*, pp. 244-5. — Worrell, *Studien zur abessin. Zauberwesen*, *idem*, XXIII, pp. 149-183; XXIV, pp. 59-96. — Myhrman, *An aramaic Incantation Text*, dans *Hilprecht, Anniversary Volume*, 1909, pp. 342-351 (inscription magique dans une coupe). — Danon, *Amulettes sabbatiennes*, dans *Journal Asiatique*, 1910, I, pp. 331-341. — H. de Villefosse, *Tablette magique*, dans *Florileg. Vogüé*, pp. 287-295. — Lidzbarski, *Ein mandäisches Amulett*, *idem*, pp. 349-373.

esprits ordinaires » ; ils commettent leurs ravages proprement, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Le démon le plus célèbre et le plus puissant des esprits de bas étage est le démon femelle *Um es-Sibian*, dont Doutté a marqué la personnalité bien caractérisée¹. Elle est décrite par les Soudanais comme il suit : *Um es-Sibian* est une vieille femme maigre et dégoûtante, dont la puissance s'étend sur tous les êtres humains, invisible, et détruisant tout par sa seule présence. Elle consume de maladie les enfants, attaque les femmes enceintes, épie la naissance des enfants, provoque les avortements et fait les morts-nés. Elle rend les hommes impuissants et les femmes stériles ; elle dissémine les maladies vénériennes, ravage les semences, les moissons et les récoltes. Les opérations financières échouent par sa volonté. Cette « déesse de la stérilité » ne peut être combattue qu'à l'aide d'un ou de plusieurs des sept charmes que Soleiman lui extorqua dans le désert, et qui sont bien connus du *fiki*². Les amoureux, les mariés, les femmes enceintes et surtout les enfants devront porter ces talismans, s'ils veulent être préservés de l'attaque de ce mauvais esprit³.

On trouve, à côté des esprits du mal, un nombre égal de bons esprits, comme les anges Gabriel, Michel ou Israël⁴.



Les moyens de guérison et surtout de protection, que les Soudanais ont à leur portée sont nombreux ; pour obtenir un résultat appréciable ils en mettent plusieurs en actions, mais certains jouissent d'une vogue extraordinaire.

1. Le *hakim* c'est-à-dire le médecin, selon la terminologie musulmane. Le moyen le plus simple consiste naturellement à appeler le médecin ; mais, à défaut d'un spécialiste, on a recours au *fiki*, médecin dont l'autorité est en quelque sorte surnaturelle. Le *fiki* pratique la vente des drogues, des papiers magiques, des prières et des amulettes. Ascète religieux, toute sa science consiste dans les prières qu'il prononce et surtout dans les charmes occultes et les incantations qu'il

1) Doutté, p. 221 note 1.

2) Espèce de magicien ; voir ci-après.

3) Voir ci-après sous : talismans, les charmes contre *Um es-Sibian*.

4) Voir ci-après sous : talismans, l'exemple cité.

pratique. Il a sans doute plus de succès que le médecin proprement dit.

Pendant la domination du Mahdi, les hommes guérisseurs des derviches étaient appelés *busara*¹; ils étaient spécialement chargés des opérations médicales. A côté de ces chirurgiens, on rencontrait le *hallag*, « le barbier », qui circoncisait et pratiquait les saignées; ce dernier procédé était très en faveur; nombre de Soudanais se faisaient saigner toutes les six semaines. Enfin la *daia*, « sage-femme », avait son rôle bien défini.

Les *bousara* étaient quelquefois assez experts en médecine et possédaient certaines connaissances réelles. Ils se faisaient payer le plus souvent avant de pronostiquer la maladie et d'indiquer la cure à suivre. Le barbier ne possédait aucune connaissance technique et n'était pas considéré comme un médecin.

2. La prière : l'élévation des mains et la prière du fiki ou du chérif est recommandée. Le Mahdi fit de nombreuses proclamations, insistant sur l'utilité des prières journalières. Il voulait que ses adhérents fussent persuadés que toute chose venant de la volonté d'Allah, toute maladie et toute souffrance conduisent à la félicité parfaite. Pendant les opérations, le malade devait réciter les « prières du Mahdi » pour diminuer ses souffrances².

3. *Talismans* : a) magie des *gemmes*³ : l'usage des gemmes comme pierres magiques, ou dans la pharmacopée, est si connu qu'il est inutile d'insister. Ce sont presque toujours des pierres rares et d'une couleur spéciale. Au Soudan et dans le Khordofan, les pierres les plus utilisées sont les suivantes :

el-barad, sorte de pierre opaque, bleuâtre, qui rappelle l'opale blanche. On croit que cette pierre tombe du ciel avec la grêle; de là son nom arabe, « le froid ». Cette pierre protège les chevaux contre certaines maladies et garantit le voyageur contre les dangers qui peuvent le menacer sur les routes.

el-ferous, « la turquoise ». Montée sur anneau c'est un porte-bon-

1) L'arabe *busurah* signifie « verroterie » ou tout objet suspendu comme amulette. Il est donc probable que ces « médecins » pratiquaient aussi la vente des amulettes; ce devait même être leur plus grande ressource.

2) L'auteur n'insiste pas sur ces prières. Il m'a été impossible d'avoir le moindre renseignement sur elles, bien que quelques-unes, manuscrites ou imprimées, circulent encore dans le Soudan et le Khordofan.

3) Doutté, pp. 83 et sq. — On trouvera, pl. XLII, fig. 1-6, 10 et pl. XLI, fig. 12, les reproductions de ces talismans.

heur, comme en beaucoup d'autres contrées. Il est recommandé que le premier regard, au réveil, soit dirigé vers la turquoise. L'eau chaude dans laquelle on a placé une turquoise est un remède efficace contre la rétention d'urine.

el-hagar ed-dam ou *fas ed-dam*, sorte de pierre sanguine, opaque. On la porte montée sur anneau ou en collier. Broyée et pilée, on l'emploie en solution dans l'eau comme remède interne ou externe, dans les cas d'insolation ou de maux de tête. Appliquée solidement contre les tempes elle arrête les saignements de nez.

el-hagar el-akhdar, pierre verte, portée en anneau ou en collier. Appliquée sur la place malade, c'est un styptique. Dans les cas d'insolation ou de mal de tête, il est recommandé de boire froide l'eau dans laquelle on a fait bouillir cette pierre verte; cette eau peut aussi être administrée extérieurement.

el-hagar el-horra ou *aïn el-horra*, « pierre de chat » ou « œil de chat ». Pierre blanche, polie. L'homme qui la porte en anneau au doigt est préservé du danger d'avoir des enfants d'une femme illégitime; d'autre part, l'homme prévoyant qui quitte sa femme, en laquelle il n'a qu'une médiocre confiance, trempe cette pierre dans du lait aigre, qu'il lui donne à boire; il est sûr ainsi de ne pas avoir de bâtard.

Les pierres des tombeaux connus, de saints ou de grands hommes, protègent contre le démon, les maladies, et sont des porte-bonheur. Ainsi p. 280, pl. XLI, n° 12 : un long tube de métal contenant des pierres du tombeau d'un saint. Beaucoup de tombeaux sont renommés pour leurs propriétés miraculeuses, guérissant les blessures, restaurant la santé, donnant des enfants aux femmes stériles¹. Ces tombes reçoivent des offrandes et sont décorées; on y dépose les objets que l'on veut sauvegarder de l'avidité des voleurs².

1) Voir Cromer, *Modern Egypt*, II, p. 505. J'ai été témoin au Caire du fait suivant : visitant la vieille mosquée du Guyûschi, sur le mont Moqattam, et me trouvant à côté du tombeau, mon attention fut attirée par un homme et une femme qui venaient d'entrer et s'étaient arrêtés devant une dalle étendue sur le sol, près du tombeau. L'homme saisit brusquement la femme par le bras et, se tenant d'un côté de la dalle, l'obligea de passer par dessus, trois fois (autant qu'il m'en souvient) dans chaque sens. Le gardien du sanctuaire répondit à mes questions : « C'est pour avoir un enfant ».

2) Sur la vénération des tombeaux, voir Doutté, p. 444. Si les tombeaux ont une action préservatrice, ils rendent aussi efficace l'incantation; voir Casanova, *Note sur des papyrus arabes du Musée égyptien*, dans *Annales du Serv. des Antiq.*, IX, 1908, p. 193 : un os de mouton, sur lequel est écrite une in-

*b) magie des plantes*¹ : comme la magie des pierres, celle des plantes est universelle, préventive seulement ou effective. On croit que les racines de certains arbres et de certaines plantes possèdent des vertus spéciales contre le mauvais esprit, le mauvais œil ou les reptiles. Le talisman sert à prévenir la maladie ; mais il sert aussi à renforcer l'action de la pharmacopée en cas de maladie réelle. Une racine d'arbre est rarement seule ; un talisman se compose presque toujours de pierres, de plantes et d'écrits sacrés.

Contre le scorpion : le *galagil* (?). Celui qui porte un morceau de cette racine empêche le scorpion d'avancer et peut le prendre impunément. Cette racine carbonisée est employée pour cautériser la piqure du scorpion, car elle absorbe le venin.

Le *wad elbrah* (?) a les mêmes propriétés ; mais il doit, pour avoir son effet, être porté de pair avec un morceau de racine de l'*ushar* ; cette dernière plante n'a aucune part dans la guérison, mais est le principe mâle du *wad elbrah*.

Contre les serpents : le *Kasir Aswil* (?). Le serpent ne peut s'approcher de l'homme qui porte un morceau de cette racine ; le serpent qui l'aperçoit, se dresse, siffle et tombe comme mort sur le sol. Carbonisée, cette racine sert comme cautère ; on peut aussi l'avaler par fragments pour neutraliser l'action du venin. On porte souvent, de pair avec cette racine, un fragment circulaire de peau de lézard, dont le nom local est *el-waral* ou *el-zuhluf* ; la surface rugueuse de cette peau sert à rafraîchir la morsure du serpent avant de la cautériser avec la racine carbonisée (p. 280, pl. XLI, fig. 11 : un talisman composé de la racine et de la peau de lézard).

La plante appelée *erg el-dabib* est spécifique pour la guérison des morsures de serpent, et celle appelée *erg el-aqrab* pour les piqures de scorpion².

L'*el-alala* (?) est la reine des racines ; elle est efficace contre tout mauvais esprit, le mauvais œil, l'insolation et les reptiles. Une fumigation faite avec cette racine chasse tous les démons : qu'ils hantent

cantation, doit être enfoui dans la terre des tombeaux pour que l'incantation ait son plein effet. C'est le principe des *tabellæ devotionis* antiques.

1) Douffé, pp. 72 et suiv. 79 et suiv.

2) Ces deux plantes, dont le nom signifie « plante du serpent » et « plante du scorpion » présentent probablement certains caractères qui rappellent les reptiles ou les scorpions, et rendent leur action efficace contre ces animaux.

une maison ou qu'ils tourmentent une personne ; on peut aussi l'appliquer dans les narines.

Une variété de palmier, appelé *abu tamara*, guérit de l'impuissance ; il est employé comme aphrodisiaque et, en général, dans tous les charmes d'amour. Ses racines sont un fortifiant en cas de danger ou simplement dans le malheur. On peut employer pour le même objet la plante appelée *charab ech-chamsein* (« boisson des deux soleils ») ou *ech-chams el-ma'rouf* (probablement pour *ma'rouf ech-chams*, « plaisir du soleil »), dont les branches et racines pointent toujours, dit-on, vers le soleil levant et couchant.

Les fleurs du *karkade*, une variété d'*hibiscus*, sont employées en infusion pour les maladies respiratoires. Cet arbre est, paraît-il, une des plantes du paradis.

Toutes ces plantes, et d'autres encore, sont employées en fumigation ou en infusion ; les racines sont pulvérisées et l'on prise la poudre ; mâchées dans la bouche d'un saint homme¹, elles sont ensuite appliquées dans les narines ; on les porte en morceaux naturels dans la poche, ou pulvérisées et mélangées à d'autres substances, puis moulées en forme de coins ; elles peuvent aussi être placées dans le lit du malade.

Les préparations médicales sont souvent inconnues de ceux qui s'en servent, les charmes étant transmis de père en fils. Le *hakim* vend aussi des drogues et ne donne aucun renseignement sur leur fabrication. Si on demande la nature de leur emploi, il répond « pour le sang », le mot « sang » embrassant une quantité de maladies. Ce n'est qu'en insistant qu'on peut avoir des renseignements plus précis.

Mais toutes ces plantes entrent avant tout dans la composition des talismans, qui se vendent mieux que les médecines.

c) *Viandes spéciales* : la viande de certains animaux a des propriétés particulières et certaines parties de leur corps servent à la fabrication de talismans. Le pénis de crocodile est souverain pour augmenter la vigueur sexuelle ; la viande de porc-épic hâte l'accouchement ; et celle de certains chats, du léopard, ou du lion, procure la bravoure et la vigueur ; celle du renard et du chacal donne l'habileté.

Suivant le principe de l'homéopathie, on peut guérir la morsure du serpent de la façon suivante : si le serpent est tué, il faut placer sa tête au-dessous de la blessure et tout symptôme dangereux est évité.

1) Voir plus loin, l'*azima*.

On verra plus loin que la tête de pigeon est un remède pour les maladies mentales.

d) *Talismans écrits* : ce sont les plus importants et les plus efficaces. On les appelle *ketab* « écrit » ou *waraga* « papier » ou *hegab*, qui est un terme général ne spécifiant pas la nature de l'amulette ; ces talismans sont en bois, en écorce, en cuir, en papier, c'est-à-dire en toute sorte de matières qui peuvent supporter des caractères. Ces écrits mystiques sont des citations de textes qorâaniques, des assemblages de lettres, de chiffres et de signes mystérieux. Souvent les mots sont des plus bizarres et tirent leur force soit de leur relation intime avec le sujet ou le mauvais esprit, soit de leur valeur religieuse. Les talismans les plus importants sont composés suivant certaines formules. Beaucoup de versets qorâaniques ont un effet spécial, ceux par exemple où sont nommées les différentes parties du corps seront efficaces pour les protéger et les guérir ; ceux où sont nommés les génies pourront les éloigner¹. Beaucoup de ces écrits ne sont que des extraits de brochures pieuses des fikis ou des prières du Mahdi. Le prix de ces talismans est très élevé, aussi ceux qui ne peuvent se procurer de véritables talismans écrits s'en procurent de faux. L'auteur donne, p. 291, fig. 74-75 et p. 293, fig. 76-77, des exemples de charmes écrits, fabriqués par un faussaire, illettré, qui posait pour fiki et vendait sa marchandise aux ignorants. Il fut, paraît-il, incarcéré et puni. Ses talismans n'étaient que de vulgaires gribouillages.

La fig. 62, p. 285 est la reproduction d'un charme (*ketab*) d'amour². Comme dans tous les talismans écrits, le khatim ou sceau forme le noyau du talisman ; il est composé de la phrase suivante : « Au nom d'Allah, le clément, le miséricordieux ! » qui forme carré. Le carré lui-même est divisé en un certain nombre de losanges et de triangles, formés par différents noms, anges Gabriel, Isrâfil, 'Izrâil, ou épithètes d'Allah, le roi, la vérité, — qui s'entrecoupent. Autour du carré, on lit Abou-Bekr, Gabriel, 'Omar Tikâl (?), Mikâil, 'Othmân, Mâzar (?), Isrâfil, 'Ali, 'Izrâil. Tout autour, sur chaque côté, le nom d'Allah écrit une quinzaine de fois. Sur un des rebords extérieurs sont dessinés, en une colonne, les sceaux de Salomon (2 fois), David (6 fois), Seth (2 fois),

1) Voir Doutté, pp. 211 et suiv. ; magie qorâanique. Ajouter au chap. des talismans écrits : Cabaton, *Amulettes chez les peuples islamisés de l'Extrême-Orient*, dans *Revue du Monde Musulman*, 1909, p. 369 et suiv. ; et l'article de Casanova cité plus haut.

2) Voir Doutté, p. 225 et suiv., p. 253 et suiv. : magie de l'amour.

Enoch, Loth ; le signe pour « Amen » et le sceau de Battad, Zabg, Wah, composé de 9 cases contenant un chiffre ou signe bizarre. Entre cette colonne et les noms d'Allah : « Le bien-aimé, à l'esprit » ; en face, de l'autre côté du carré : Franquil, répété 19 fois. A l'intérieur, 9 losanges contiennent la phrase : « Fils d'Adam et filles d'Ève » ; et les autres cases sont occupées par l'incantation : « Je jette l'amour contre toi » répétée plusieurs fois.

P. 289, fig. 67-73, nous avons 7 charmes contre la mauvaise fée, Um es-Sibian. Ils commencent tous par « Au nom d'Allah, le clément, le miséricordieux ! Par Allah, il n'y a pas de Dieu sinon Lui, le clément, le miséricordieux », puis suit une liste des noms et épithètes d'Allah. Sur l'un d'eux la protection d'Allah est invoquée, jour et nuit, et pendant le voyage. Le reste du charme est divisé en un nombre inégal de cases contenant chacune une lettre ou un signe mystique. On trouvera p. 287, fig. 63-64, 7 autres charmes contre le même démon ; de longues bandes de papier, divisées en un certain nombre de carrés, sur lesquelles sont griffonnées des phrases ou signes inintelligibles.

P. 287, fig. 65 un talisman formé d'une planchette, couverte, par un fiki, de phrases qorâniques et d'inscriptions mystiques. Il est illisible.

Tous les talismans dont nous avons parlé, pierres, plantes, papiers, sont portés continuellement, ou occasionnellement seulement, dans de petits sacs, tenon de cuir rond ou rectangulaire, quelquefois ornementé, et suspendu par une ficelle ou une courroie. Le talisman est parfois caché dans une corne de gazelle. L'eau du puits Zemzem à la Mecque, employée comme spécifique pour toute maladie, est contenue dans de petites gourdes de métal. Au lieu de pierres, plantes ou papiers, ayant une valeur magique réelle, il y a de faux talismans qui ne contiennent que de petits morceaux de bois ; exemple, p. 280, pl. XLI fig. 15. — Enfin ils se servent parfois d'un anneau magique triangulaire appelé « *khatim el-batta* » pour guérir la neuralgie, si elle est violente et attaque les yeux. Mais ce talisman ne produit pas son effet si le malade est sans foi et infidèle.

e) La manière de porter le talisman a une grande importance ; elle dépend de la qualité de la personne qui le porte, de son sexe et de l'effet à obtenir. Ces prescriptions concernent surtout les femmes qui usent davantage des amulettes que les hommes : elles les portent suspendues au cou, pendant à la hauteur de la poitrine ou des hanches, ayant ainsi pour effet de favoriser l'amour et d'affecter les fonctions génératrices.

Les hommes portent l'amulette autour du bras, au-dessus du coude ;

elle est considérée comme un ornement et frappe souvent par sa grosseur. L'habitant du Khordofan porte ordinairement un couteau de la même façon; la gaine de cuir dans laquelle il est enfoncé contient en outre des instruments chirurgicaux et des talismans écrits, de toute sorte, contre le mauvais œil ou les reptiles. On attache souvent encore un talisman spécial au manche du couteau. Les Arabes de la meilleure classe attachent l'amulette au côté gauche, directement sur la peau; le talisman est presque caché par les vêtements, suspendu à une ficelle de soie ou à une courroie, passant par-dessus l'épaule droite, et ceux qui le portent se couchent en règle générale sur le côté droit, donc sur le couteau et les amulettes qui l'accompagnent.

En cas de maladie localisée, ou pour un but bien défini, les talismans sont, comme il convient, attachés autour de la place malade ou sur elle : par exemple, lorsqu'une femme est enceinte, on suspend les talismans à son lit ou on en entoure son corps.

Le nombre des talismans prescrits varie à l'infini, suivant la maladie à guérir ou l'effet désiré : par exemple, quatre sont nécessaires pour augmenter la vigueur sexuelle (voir p. 280, pl. XLI).

4. La *mahaia*¹ est un emploi particulier du talisman écrit. Ce procédé, courant en magie, consiste dans l'application externe, et surtout, dans l'absorption d'une solution du charme écrit; quelquefois la fumigation d'un tel écrit est recommandée. Comme ces talismans sont parfois en matière végétale, l'élément médical contenu dans la plante renforce naturellement la valeur mystérieuse des signes ou des lettres. Le charme n'est pas nécessairement brûlé; il est parfois bouilli dans l'eau et on prescrit la médecine qui en résulte².

5. L'*azima* ou le remède par la salive et les crachats. Seuls les descendants du Prophète ou les saints ont le droit d'employer ce moyen de guérison ainsi qu'il suit : l'opérateur s'agenouille sur le patient, étendu à terre; après une prière silencieuse, il lit la *Fatihah* à haute voix, prononce de pieuses exhortations, crache trois fois sur le patient et dit : *Amen*. L'opérateur se relève alors sur ses pieds. Tant que dure l'opération, le patient doit montrer des signes de malaise.

1) De l'arabe *mahd*, être clair, aqueux, délayer dans l'eau. Le talisman, représenté p. 287, fig. 65, en bois, avec inscriptions à l'encre, est un type d'amulette employée spécialement pour la « mahaia ».

2) Comparer l'emploi des coupes magiques à inscriptions.

On peut aussi appliquer sur le malade des plantes mâchées, un mélange de salive et d'eau ou de sable ¹.

6. Le *feu* est employé dans les cas de maladies cérébrales ou de lésions externes; il s'agit surtout du « passage dans le feu ». Cette opération doit se faire en oscillant ² les épaules et en posant doucement le pied sur le feu par trois fois.

Lorsqu'un chérif est fou à lier, il peut s'exposer au feu sans danger. C'est d'ailleurs le cas de tout homme que possède un démon. Certains écrits empêchent la flamme de brûler ³.

7. *Expulsion du démon* : l'exorcisme est pratiqué par le fiki. On cherche un fiki puissant et, si possible, dont la puissance est héréditaire. Les vieilles femmes sont quelquefois capables de chasser les démons; mais elles le font, paraît-il, par des moyens plus vils.

Le fiki écrit d'abord un charme sur un papier, une planchette ou un morceau de verre; il fait une *mahaia* ⁴ que la victime boit et prise. Il prépare ensuite un autre papier qu'on brûle; avec la fumée produite le malade fait des inhalations par la bouche et le nez. Pendant ce temps on lie le malade avec des cordes et des chaînes, puis on l'abandonne dans une hutte ou dans une chambre, sans aucune nourriture. Après trois ou quatre jours, selon la règle, le mauvais esprit devient turbulent, il s'agite, désire partir et crie : je m'en vais ! Si le fiki n'est pas présent, on le cherche précipitamment; il fait alors des prières et demande au démon comment il veut s'en aller. Le mauvais esprit répond ordinairement : par le nez, la bouche et les oreilles; mais s'il mentionne les yeux, on doit employer des moyens plus violents encore pour l'obliger de sortir. Si tout va bien, le fiki, élevant les mains, ordonne au mauvais esprit de sortir, ce qu'il exécute sur le champ, tandis que le malade se tord de douleur et pousse de grands cris. Selon la règle, le malade tombe à terre dans un état de stupeur dont il sort sans avoir aucune connaissance de ce qui lui est arrivé.

Cependant cette procédure varie; on peut la remplacer par la fumigation de la chambre ou de la personne, par la prière, les jeûnes et les

1) Sur l'importance de la salive en magie, voir Van Gennep, *Rites de passage*, Index, s. v. cracher; Doutté, pp. 441 et suiv.; Thompson, *Semitic Magic*, Index, s. v. Spittle.

2) Sur les rites oscillatoires, voir par exemple Doutté, p. 580.

3) Sur le feu en magie, voir Thompson, *Semitic Magic*, Index, s. v. fire. — Doutté, p. 222 et suiv., la formule « brûler les génies ».

4) Sur ce terme, voir plus haut.

exhortations. Cela a lieu lorsqu'il s'agit d'un esprit si têtue qu'il est impossible de le chasser.

Lorsque le fiki a réussi son opération, il écrit un charme et le place autour du cou du convalescent, afin de prévenir tout retour du démon.

Les maladies mentales, qui sont des cas de possession par les démons, ne peuvent être guéries par des moyens naturels; c'est ce que répond le *hâkim* — le médecin — conformément d'ailleurs à l'avis unanime : « Il n'y a pas de médecin pour cette maladie, hormis le nom d'Allah le Tout-Puissant ». Tous les moyens curatifs, magiques, que les Soudanais ont à leur portée, sont donc employés :

Le patient est maintenu par la force et un fiki ou un fakir prie pour lui; on lui fait prendre une *mahaia* de versets du Qorân, puis on crache sur le malade. C'est le procédé le plus courant; mais les hommes pieux recommandent surtout les prières prolongées et l'emploi d'écrits pieux, ou qorâniques, pliés et noués avec des cordes autour du cou et de la tête du malade.

Dans les cas de vertiges et d'épilepsie, on frotte quelquefois avec de l'huile (*semn*) la tête rasée du malade, le front, les narines, et l'on applique des écrits magiques au centre du crâne dénudé ou au milieu du front. Enfin on administre parfois journellement au malade la tête d'un pigeon cru, mais plumé; le malade doit tout avaler, la cervelle, les os et le bec.

8. *Sépulture d'un poulet* : en cas de maladie mystérieuse ou de mauvaise chance, les Falatah ont un moyen de divination et de guérison très curieux :

Le malade procure un poulet et une brebis; la brebis est égorgée et sa viande distribuée aux pauvres. On donne à manger au poulet une préparation *mahaia* et l'on place autour de son cou quelques racines sur lesquelles sont inscrits des versets qorâniques. Le poulet est placé sous une marmite renversée que l'on enterre. Après une période de sept jours, pendant laquelle le fiki doit faire de ferventes prières, on découvre l'oiseau. S'il est mort, le présage est extrêmement funeste; sinon, le fiki est grassement payé, le coq est tué, cuit et donné au malade comme spécifique¹.

9. *Divination par le sable* : ce moyen de connaître l'avenir est sur-

1) Voir une consultation semblable dans Thompson, *Semitic Magic*, p. LXIII. C'est un mélange de magie et de mantique. Sur la *fîra* arabe, ou la divination par les oiseaux, voir Doutté, p. 361 et suiv.

tout pratiqué par les Falatah, qui forment une partie notable de la population des grandes villes de la province; on les considère comme une nation de fikis. Ils font, au moyen du sable, des diagnostics et des prédictions sur le cours, le traitement et l'issue des maladies. Le procédé employé est le suivant :

Le fiki se sert d'un petit garçon comme médium; cet enfant ne doit pas avoir été mordu par un chien, ni brûlé par le feu. Le fiki trace dans le sable le mot « Allah », au centre d'un « sceau » et, sous son contrôle, le jeune garçon regarde le mot « Allah » et appelle le « roi des esprits ». Ce dernier arrive, répond aux questions posées et regarde le malade au travers du médium, qui est tombé pendant ce temps dans un état de catalepsie.

« On place en général devant l'enfant, nous dit l'auteur, de l'eau ou un miroir, afin qu'il dirige ses yeux de ce côté, au lieu de regarder vers le sable. » Mais cette adjonction me paraît bien bizarre; l'auteur doit sans doute faire allusion à la divination par les surfaces réfléchissantes¹. Certains magiciens emploient peut-être les deux systèmes en même temps.

On sait que la divination par le sable a été et est encore très en vogue chez les Arabes de toutes contrées; le magicien est assis le long des murs, ayant du sable devant lui, en forme de carré, sur lequel il trace des signes mystérieux; c'est la science du *raml*².

. *

*Croyances attachées à la chevelure*³ : beaucoup d'enfants mâles, même des adultes, portent une boucle de cheveux sur leur tête fraîchement rasée. Cet ornement doit, paraît-il, désigner la partie de la tête qui est apparue la première lors de la naissance. Il n'est permis de couper ou de laisser pousser cette touffe de cheveux qu'en certaines circonstances de la vie : pendant la basse enfance, cette boucle est un signe du vœu

1) Voir Doutté, p. 388 et suiv.

2) Voir Doutté, p. 377-379. Ajouter : G. Ferrand, *Journal Asiat.*, sept.-oct. 1905, pp. 195, 199 et suiv. et notes. A. Hauber, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesell.*, LXIII, 1909, pp. 461-463. — Ahmed Mousâ az-Zarqâwî al-Falaki, *Ma-fatih al-ghaib*, le Caire, 1327 (1909), chap. 4 : *fi'l-achkâl arramâlîja*. L'invention de cette pratique est attribuée à divers prophètes, entre autres à Daniel.

3) Comparer : Doutté, pp. 445 et suiv. ; Van Gennep, *Rites de passage*, index, s. v. cheveux.

fait par les parents, lors de la grossesse de la mère, si un enfant leur était accordé; ils ne pourront la couper qu'après avoir offert une offrande à un saint ou à un fiki. Pendant l'enfance, on conserve ordinairement cette boucle de cheveux, parce que les anges peuvent ainsi saisir l'enfant et l'arracher aux dangers — surtout aux démons — qui le menacent. Pendant la jeunesse, la boucle de cheveux n'est plus qu'un ornement; on la coupe dans la suite, et si on la laisse recroître, ce n'est qu'en signe de vœu. Quelques-uns considèrent la boucle de cheveux comme une sauvegarde contre les insulations; mais la plupart ne la conservent que par imitation de certains fikis, ou d'hommes réputés pour leur sainteté : chez eux la boucle de cheveux est un signe de puissance.

* *

Mutilations :

a) *Circoncision* : les garçons sont circoncis entre 5 et 6 ans et cet événement est l'objet de nombreuses festivités. Les invités apportent des cadeaux en nourriture. Ordinairement on circoncit plusieurs enfants à la fois. L'opération est pratiquée par le médecin, mais souvent on a recours tout simplement au barbier. Pendant l'opération la plus grande agitation règne, car la foule des parents, des amis et des invités se presse autour du médecin pour mieux voir. Le patient tient ordinairement un fouet dans sa main, et le brandit « en signe de courage »¹. Après l'opération, le jeune garçon est placé dans un lit fait sur le sol, dans une hutte spéciale, et le traitement dure 7 jours.

La circoncision est pratiquée sur les filles entre 5 et 6 ans environ; mais elle est l'objet de moins grandes cérémonies. L'opérateur est une vieille femme, ou, dans certains cas, un vieillard. Dans le Soudan, la circoncision des femmes, conformément à la loi musulmane, est restreinte à quelques tribus. Les autres, surtout celles du Sud, pratiquent l'excision suivant une méthode intéressante, car le peuple la considère comme la survivance de méthodes anciennes, en vogue au temps des Pharaons; cette pratique aurait survécu en dépit des innovations introduites par la loi musulmane².

1) Cette explication n'est guère admissible. On sait le rôle que le fouet, ou l'acte de frapper, ou simplement le simulacre, joue dans la physiologie sexuelle. Ce fouet dans la main du jeune enfant qu'on circoncit semble bien avoir une valeur réelle d'agent magique. Voir par exemple, Van Gennep, *Rites de passage*, pp. 248-249; Lefébure, *le bouc des Lupercales*. RHR, LIX, 1909, pp. 73-81.

2) On l'appelle *tahuret Farohen* par opposition à la première, appelée *tahuret Sunna*.

Il est très curieux de noter que de jeunes femmes divorcées ou des veuves se soumettent quelquefois à une deuxième opération qui a pour but, pense-t-on, de leur rendre leur première virginité. Elles sont alors plus recherchées et peuvent réclamer une plus grosse dot. Mais cette nouvelle opération et ce nouveau mariage ne sont pas l'objet de festivités, comme la circoncision proprement dite ou les fiançailles.

Les Nubas, qui ne sont guère musulmans, ne circonciuent pas leurs enfants; mais ils pratiquent une certaine opération, — dont l'auteur ne dit mot, — pendant la grossesse et accordent des honneurs particuliers à la femme après la ménopause¹.

b) *Extraction des dents* : les habitants du Fur (Khordofan Ouest) arrachent les deux incisives inférieures des enfants mâles. Les Nubas du Sud pratiquent aussi cette extraction, mais moins fréquemment.

Cette mutilation a lieu à l'âge de la puberté; elle est parallèle à la circoncision pratiquée par les populations musulmanes. L'intervalle laissé par les dents arrachées est considéré comme un ornement, mais on l'utilise aussi pour nourrir les faibles et les mourants.

Il faut insister sur la valeur de cette coutume; elle va de pair avec les autres mutilations corporelles pratiquées à l'âge de la puberté. Elle se rencontre ailleurs et a une valeur spéciale aux yeux de ceux qui la pratiquent².

c) *Perforation des narines, des oreilles et de la lèvre inférieure* : cette coutume est spéciale aux Nubas; ils pratiquent cette perforation sur les enfants en bas âge. On introduit un cylindre de pierre blanche dans le lobe percé de l'oreille et dans la lèvre inférieure. Afin de faciliter la mutilation de la lèvre, on arrache quelquefois l'incisive.

La perforation de la lèvre est considérée comme un moyen d'orner l'individu. Pour augmenter la valeur de cet ornement, ils encouragent l'hypertrophie de la lèvre par une scarification répétée et en la frottant avec des matières irritantes.

La coutume de se percer les oreilles et le nez est générale; tous,

1) On trouvera, p. 313 et suiv. pl. XLII, la reproduction des instruments de chirurgie; p. 316 et suiv. et fig. 94-95, la reproduction des appareils employés pour les fractures et des procédés de bandage des blessures semblables à ceux que l'on a trouvés sur une momie de la 5^e dynastie à Naga-ed-Dér; et p. 318 et suiv. de nombreuses figures montrant les procédés de circoncision.

2) Sur l'ensemble de ces rites, voir par exemple, l'explication qu'en donne Van Gennep, *Rites de passage*, p. 103, 109 et note 1.

hommes ou femmes, l'observent et passent des anneaux de pierre ou de fer dans les orifices.

d) *Marques tribales et tatouage* : les marques faciales ne semblent pas faites selon une règle fixe et bien déterminée, qui puisse indiquer une relation entre la marque et la tribu. Cette mutilation a lieu dans l'enfance, entre 6 et 10 ans : on dessine tout d'abord la marque sur la peau, que l'on coupe ensuite profondément avec un couteau ou un rasoir. La plaie est grossièrement pansée, à certains intervalles, et saupoudrée d'antimoine pour lui donner un aspect bleuâtre. Les marques les plus communes sont : sur chaque joue, trois cicatrices longitudinales, auxquelles on joint parfois une cicatrice transversale ; — sur chaque joue, trois cicatrices transversales, — ou deux cicatrices transversales coupant deux longitudinales, formant ainsi la marque appelée « échelle » ; — trois cicatrices en forme de flèche, marque réservée aux femmes et appelée « chemin des oiseaux » ; — deux ou trois petites cicatrices longitudinales ou transversales, placées entre l'œil et l'oreille, des deux côtés de la face.

Le tatouage est largement pratiqué par les femmes arabes du Khordofan. Les seules parties du corps qu'elles tatouent sont le devant des gencives et de la lèvre inférieure. Le tatouage est ordinairement pratiqué pendant la basse enfance ; la surface à tatouer est piquée avec des épines, puis frottée avec de l'antimoine en poudre ; ce procédé est répété à divers intervalles jusqu'à ce que la marque ait une couleur bleu foncé.

L'auteur établit une différence entre les marques faciales et ces dernières, auxquelles seules il donne le nom de tatouage. « Toutes ces marques (faciales), dit-il, sont faites parce que c'est la coutume et apparemment en matière d'ornement ; il est hors de doute que ce sont, dans quelques cas, des marques tribales, plutôt familiales, marques de possession ou d'identification. »

Je crois que les marques tribales sont extrêmement rares, même impossibles à déterminer ; on a reconnu des marques de possession ou d'identification sur des nègres de certaines tribus ; mais cette explication ne peut servir indifféremment pour toutes les marques. Je crois que ces procédés ne peuvent fournir aucun indice de classement de tribus. Presque tous les tatouages et les marques faciales sont de nature purement médicale ; ces cicatrices sont employées à titre préventif ou comme moyen de guérison, d'ailleurs extrêmement douteux¹.

1) Voir sur cette question intéressante l'article publié, en 1898, par le

.

La même publication contient encore deux mémoires sur les nègres des bords du Nil supérieur et des contrées avoisinantes ¹. Les négroïdes des plaines et des marais se distinguent de ceux des rivières par leur physique, leur habillement, leurs armes et leurs coutumes. Les salutations, dont quelques-unes semblent d'origine arabe, diffèrent selon les tribus, Dinkas, Shilluks ou Nuers.

Parmi leurs croyances, il faut noter celles qui concernent les serpents. Ces reptiles ont, pour les Dinkas, une importance considérable. Il s'agit de rites magiques exécutés au moyen de serpents; car les préceptes magiques sont familiers à une espèce particulière de reptiles. Les Dinkas sont d'ailleurs fort peu loquaces sur ce sujet, ce qui s'explique facilement, vu le but de ces pratiques : si un Dinka a un ennemi, il charge « son » serpent de causer quelque dommage à cet adversaire, à sa famille ou à son bétail; car chaque serpent a son maître. Si quelqu'un est mordu par un serpent, ou a manqué être mordu par lui, ou bien s'il l'a seulement vu ou entendu ramper dans l'herbe, le maître du serpent le saura, car le serpent fait rapport sur tout ce qui lui arrive.

Cette magie est très considérée; aussi les magiciens sont rusés et ne s'abandonnent presque jamais. Quelques-uns sont si habiles qu'ils peuvent détourner les serpents de leurs concurrents. Ils cherchent à se procurer pour le serpent une vache spéciale, qui ne doit jamais manquer de lait. A défaut de vache, ils emploient une chèvre; mais il leur faut l'un ou l'autre de ces animaux pour pratiquer cette magie. Les

D^r Fouquet, du Caire, dans les *Archives d'Anthropologie criminelle*, intitulé : *Le tatouage médical en Égypte dans l'antiquité et à l'époque actuelle*, avec une planche de dessins. Sur l'ensemble des mutilations corporelles au Soudan, voir J. Decorse, *Le tatouage, les mutilations ethniques et la parure chez les populations du Soudan*, dans l'*Anthropologie*, vol. XVI, 1905, pp. 129-147, avec de nombreux dessins : tatouages par incisions, piqûres et bourgeonnement; déformations crâniennes, mutilations dentaires, circoncision, mutilations des oreilles, des lèvres et du nez.

1) D. Waterson, *Report upon the physical Characters of some of the Nilotic Negroïd Tribes*, pp. 323-375; D. J. Wallance, *Notes of some Ethnographical specimens collected by D^r A. Mac Tier Pirrie*, pp. 376-384; avec de nombreuses illustrations. Je ne mentionne que les renseignements intéressant l'ethnographie religieuse.

vaches et les chèvres mises à part pour de tels procédés ne peuvent être données en échange de femmes ou de bétail.

C'est par des pratiques magiques qu'ils se défendent contre les crocodiles, les hyènes, les chacals et les lions¹. Ainsi, pour empêcher que les crocodiles n'attaquent les femmes et les enfants qui vont puiser l'eau à la rivière, on noue et dénoue un morceau de corde dans une hutte spéciale; on place ensuite des mets en offrande sur le bord de la rivière. Le crocodile accepte les offrandes et respecte ceux qui vont puiser l'eau.

Les Hamegs et les Fungs, qui vivent dans les montagnes au Nord des Buruns, ont beaucoup de croyances concernant les hyènes, les lions et les léopards. Ils croient, par exemple, que la hyène peut, pendant la nuit, déchirer le corps de l'homme et le vider complètement. Ce n'est pas une véritable hyène, mais un ennemi qui s'est transformé en animal. L'opération est faite avec tant d'adresse qu'on ne remarque aucune blessure et lorsque le patient se réveille, il ne ressent que les symptômes d'une indigestion. On maudit son ennemi qui prend la forme de la hyène.

Les tribus des rivières ont un dieu qui paraît être un dieu de la pluie. Les Dinkas et les Nures l'appellent « Deng-Dit » et les Shilluks, « Nekang ». Tous l'honorent. Au-dessus de ce dieu, il y a le dieu créateur universel, celui qui a façonné et domine le monde. Mais on entend rarement parler de lui; son nom est « Jok »; ces tribus ont une idée très pessimiste de leur créateur, qui apporte le bien et le mal; mais le mal qu'il cause a une plus grande influence sur leur esprit que les bénéfices qu'ils retirent de lui. On peut s'approcher du dieu créateur par l'intermédiaire du dieu de la pluie, qui est une personnalité réelle. Mais ils n'ont qu'une idée triste de l'Être suprême qui les gouverne².

Le Caire, juin 1910.

ET. COMBE.

1) C'est du moins ainsi que je comprends les renseignements fournis par l'auteur sous le nom de « Animal magic » en disant : « D'autres animaux sont utilisés en magie ». L'exemple cité du crocodile prouve qu'il faut dire : « D'autres animaux sont l'objet de rites magiques préventifs ».

2) Sur les tribus du Bahr el-Ghazal, leurs us et coutumes, voir encore Cap. Lyle Cummins, dans *the Parliamentary Blue Book on Egypt and the Sudan*, 1906, Enclos. 4, n° 2, p. 97. Au moment où je termine mon manuscrit pour

l'envoyer à la *Revue*, j'ai l'occasion de consulter l'ouvrage suivant: Lieut. Col. Count Gleichen, *The Anglo-Egyptian Sudan*. A compendium prepared by officers of the Sudan Government, édit. by... Vol. 1: Geographical Description and Historical. Vol. 2: Routes, in-4, London, 1905. On trouvera dans le vol. 1, p. 128, des renseignements plus complets sur les Dinkas, en particulier sur les coutumes du mariage et du divorce; — p. 145 et suiv.: sur leur religion et leur créateur Deng-Dit; — p. 162 et suiv., l'appendice: *Religions Beliefs among the Natives of the Bahr el-Ghazal*; — p. 197 et suiv.: *History and Religion of the Shilluks*; — pp. 317 et suiv., *Ethnology of the Sudan*. — Signalons enfin pour ceux qui s'intéressent à ces contrées une bibliographie suffisante, autant que j'ai pu m'en rendre compte, des travaux parus sur le Soudan et le Nil supérieur. Le volume I du comte Gleichen est abondamment illustré, de même que l'ouvrage du Gordon College. Je n'ai pas lu l'article paru dans *Man*, 1910, X, 10: E. Lloyd, *Some Sudanese superstitions*.

HÉRACLÈS ET ASTRONOE A TYR

Il est entré depuis peu au Musée du Louvre un fragment d'inscription grecque qui provient de Tyr et qui offre un certain intérêt pour la mythologie phénicienne. C'est à ce point de vue que nous l'étudierons ici, laissant aux épigraphistes le soin de restituer ce décret.

Dalle de marbre, haute de 0^m,42 et large de 0^m,34 ; épaisseur : 0^m,09. Il manque une partie importante à gauche et en haut, de même que l'angle supérieur droit. Ce qui subsiste du texte n'a que 0^m,20 à 0^m,21 de large. A droite, est figuré un pilastre ; en bas, une plate-bande haute de 0^m,15 lui sert de base. Les lettres ont de 9 à 11 millimètres de haut suivant les lignes.

- 1 ██████████
- 2 ███ΝΚΕΡΣΙΑΛΛΙΙ██████
- 3 ███ΙΣΗΝΤΗΝΠΑΤΡΙΔΑ████
- 4 ███ΤΟΣΥΝΟΛΟΝΧΑΗΝΔΗΚΑΠΟ██████
- 5 ███ΑΡΕΥΩΙΠΡΟΕΔΡΩΒΟΥΛΗΣΤΕΚΑΙΛ██████
- 6 ███ΕΩΝΣΤΕΦΑΝΗΦΟΡΩΤΕΔΙΑΒΙΟΥΘΕΟΥ
- 7 ███ΝΩΙΑΠΕΘΕΤΟΤΗΙΕΝΕΣΤΩΣΗΗΜΕΡΑ
- 8 ███ΟΙΣΘΕΩΝΗΡΑΚΛΕΟΥΣΚΑΙΑΣΤΡΟΝΟΗΣΚΑΙ
- 9 ███ΩΝΑΥΤΟΥΑΝΔΡΙΑΝΤΩΝΣΤΗΣΑΙ
- 10 ███ΙΣΙΤΩΝΑΝΔΡΙΑΝΤΩΝΑΥΤΟΥΑΝΑΛΗΜ
- 11 ███ΡΙΑΣΤΑΣΔΗΛΟΥΜΕΝΑΣΕΝΤΩΙΑΥΤΩΙ
- 12 ███ΠΡΟΣΚΟΣΜΟΝΑΥΤΟΥΟΥΤΩΓΑΡΚΑΤΑΚΟ
- 13 ███ΓΑΤΩΝΤΕΙΜΩΝΩΝΟΔΗΛΟΥΜΕΝΟΣΚΑΣΣΙ
- 14 ███ΙΕΣΤΙΝΚΑΙΤΗΙΕΙΣΤΟΥΣΘΕΟΥΣΕΥΣΕΒΕΙΑ
- 15 ███ΥΛΗΣΣΥΜΥΣΧΟΥΝΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣΔΗΜΟΥ
- 16 ███ΙΣΚΑΙΧΕΙΡΟΣΚΟΠΙΑΠΟΛΕΙΤΩΝ

- 1
- 2
- 3 . .η]σην τήν πατρίδα. . . .
- 4 . .τὸ σύνολον χ(ίλι)α HN (?) δεκα. . .
- 5 . .αρετω! προέδρω βουλῆς τε καὶ [δήμου]
- 6 .θ]εῶν στεφανηφόρῳ τε διὰ βίου θεοῦ
- 7 . .γωνι ἀπέθετο τῇ ἐνεστώσῃ ἡμέρᾳ
- 8 . .οις θεῶν Ἡρακλείους καὶ Ἀστρονόης καὶ
- 9 . .γων αὐτοῦ ἀνδριάντων στήσαι
- 10 . .ισιτων ἀνδριάντων αὐτοῦ ἀναλήμ[-ματ ?]
- 11 . .ρίας τὰς δηλούμενας ἐν τῷ αὐτῷ
- 12 . .πρὸς κόσμον αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ κατὰ ἀχο[-λουθίαν]
- 13 . .α τῶν τειμῶν ὧν ὁ δηλούμενος Κάσσι[-ος]
- 14 . .εστιν καὶ τῇ εἰς τοὺς θεοὺς εὐσεβείᾳ.
- 15 . .βο]υλῆς Συμυσχοῦν, γραμματεὺς δήμου
- 16 . . .ης καὶ χειροσκόπιχ πολειτῶν.

A la ligne 4, la douzième lettre H n'est pas certaine. M. A. de Ridder, qui a eu l'extrême obligeance de revoir notre transcription, a restitué à la ligne 12 : κατὰ ἀχο[λουθίαν], la partie restituée devant être reportée au début de la ligne 13. A la fin de cette dernière, il suppose un nom propre Κάσσι[ος] ou Κασσι[ανός], les lettres restituées commençant la ligne 14. Pour la formule finale, il nous signale l'inscription d'Elatée (P. Paris, *BCH*, XI, 1887, p. 337-340) où il est fait mention d'un χειροσκόπος, terme que Suidas explique : οἱ τὰς χειροτονίας ἐπισκοποῦντες. En conséquence, M. de Ridder traduit : « par vote à mains levées des citoyens ». A la dernière ligne, il envisage la restitution : ψήφῳ τῆς βουλῆς καὶ etc. Comme il faut supposer un nom propre en tête de cette ligne, la lacune serait d'environ la moitié des lignes totales. Le texte date vraisemblablement du premier siècle de notre ère.

L'usage d'élever plusieurs statues à un même personnage paraît très répandu en Phénicie. Le Louvre possède deux statues votives figurant le même personnage Ba'alchillem¹; elles proviennent d'Oumm el-Awâmid, dans les environs de Tyr. Une stèle votive d'Aradus porte trois fois le même

1) *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 504.

dédicant¹ et nous avons proposé de reconnaître sur le trône d'Astarté, d'Oumm el-Awâmîd, la double effigie de celui qui faisait l'offrande².

L'intérêt du nouveau texte réside dans la mention d'Héraclès et d'Astronoé.

Héraclès à Tyr, c'est Melqart. Le fait est dûment attesté par des témoignages épigraphiques et littéraires. Pour n'en citer qu'un, Philon de Byblos mentionne Μέλκαρθος ἔ καὶ Ἡρακλῆς. La plupart des éditeurs adoptent la leçon manifestement erronée Μελκάθρος. Viger par un *lapsus* fâcheux a imprimé Μελίκαρθος et dès lors, bien que cette leçon fût ignorée des manuscrits, on a proclamé l'identité de Melqart et de Mélikertès, ce qui n'est pas justifié par ailleurs³. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'Héraclès de notre texte, sinon pour constater que c'est la première fois qu'une inscription de Tyr en fait mention.

Astronoé est plus inattendue ; elle n'était encore apparue dans aucun texte épigraphique. Citée seulement par Damascius⁴, on pouvait craindre que cet auteur ne fût l'écho de quelque combinaison de basse époque, sans aucune valeur. M. von Baudissin, dans ses remarquables études sur le dieu Echmoun⁵, tenait en grande suspicion le témoignage de Damascius. La nouvelle inscription tyrienne apporte à cet auteur une réhabilitation complète.

Damascius raconte que l'Asclépios de Béryte qui, dit-il, n'est ni d'origine grecque ni d'origine égyptienne, mais un dieu phénicien du nom d'Esmounos, fils de Sadykos (filiation confirmée par Philon de Byblos), fut aimé d'Astronoé, la mère des dieux. Pour échapper aux poursuites de la

1) Renan, *Mission de Phénicie*, pl. IV, 2.

2) *Revue de l'histoire des Religions*, t. LXI (1910), p. 99-101.

3) Müller, *PHG*, III, 568 et aussi Gifford.

4) Voir nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 144-146.

5) *Vita Isid.*, ap. Phot., *Bibl.*, 242, p. 352 éd. Bekker.

6) *ZDMG*, t. LIX, p. 459-522, t. L, p. 245, et *Orient. Studien Theodor Noeldeke gewidmet*, p. 729-756 ; cf. *Journal des Savants*, 1907, p. 38-39 et 44.

déesse, le jeune Echmoun se mutila d'un coup de hache. La déesse, éplorée, le rappela à la vie avec l'aide de Paion¹ et Echmoun devint un dieu. Nous avons conclu de ce récit qu'Astronoé était un autre nom d'Astarté, ce qui n'offrait pas de difficulté, mais qu'aussi Echmoun n'était autre qu'Adonis, ce qu'on se refusait à reconnaître par défiance à l'égard de Damascius et aussi par répugnance à admettre un panthéon phénicien.

La manière dont Astronoé est citée dans notre texte, à côté d'Héraclès, atteste son rôle de parèdre et son identité avec Astarté.

D'autre part, on estimait — ainsi M. Baudissin, — qu'Echmoun était un dieu particulier à Sidon ou, tout au moins, que cette ville était le centre de son culte. On négligeait le témoignage de Damascius, pour s'en remettre au hasard des trouvailles épigraphiques. On aurait pu penser de même que l'épithète d'Astronoé était particulière à la région de Béryte, mais voici un texte épigraphique et officiel qui en atteste l'usage à Tyr. Cette vieille métropole vénérât Echmoun d'aussi longue date peut-être que Sidon, puisque le dieu est cité immédiatement après Ba'al-chamim (le maître des cieux) et Melqart dans le traité passé entre Asarbaddon et Tyr. De plus, ce sont vraisemblablement les colons tyriens qui introduisirent le culte d'Echmoun à Carthage². C'est pourquoi on peut supposer, au début de la ligne 9 de notre texte, la restitution : 'Ασκληπιού.

Faut-il, comme l'ont proposé Movers et M. Victor Bérard, attribuer à Astronoé une étymologie sémitique³? Nous ne le pensons pas. Ce nom s'explique fort bien par comparaison avec des vocables grecs similaires qui, appliqués à l'Astarté phénicienne, cherchaient à exprimer que cette déesse était, comme le signale Hérodote, une Aphrodite Uranie. Ailleurs,

1) Cf. Nonnus, *Dion.*, XL, 406 : Paion qui apaise la douleur.

2) Cf. *Journal des Sav.*, 1907, p. 39-40.

3) V. Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 154.

on la nomme Astroarchè : Φοίνικας δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι. Mais Hérodien (V, 6, 5), qui donne ce renseignement, reflète le syncrétisme de basse époque quand il explique ce vocable comme une appellation de la lune. Chez les Phéniciens de la bonne époque, Astarté n'était pas rapprochée de la lune, mais de la planète Vénus.

Dans le même ordre d'idées, il faut citer à Rabbat-'Ammon (Philadelphie), en Transjordanie, la déesse Astéria également parèdre d'Héraclès¹.

Enfin, à Tyr même et se rapportant à des spéculations semblables, on trouve mention d'Héraclès Astrochitôn². Personne ne s'avisera d'une étymologie sémitique pour cette dernière épithète que Nonnus explique en disant que les tuniquees constellées du dieu illuminaient le ciel pendant la nuit³.

Le renseignement de Nonnus est trop en situation pour ne pas répondre à quelque chose de réel. Nombre de linteaux ou de soffites dans les temples syriens portent sept étoiles, les pléiades. Les vocables grecs que nous avons rapprochés attestent le travail intense des écoles syriennes cherchant à rendre en grec les conceptions religieuses locales et facilitant ainsi leur diffusion dans le monde gréco-romain⁴. Le terme correspondant à Astrochitôn dans la symbolique phénicienne, est évidemment *Chumim adirim* « les cieux brillants » ou encore *Chamim roumim* « les cieux élevés ». Nous verrons plus loin que ces deux épithètes apparaissent dans les inscriptions phéniciennes. La dernière a été personnifiée par Philon de Byblos dans son Σαμημρούμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος⁵ et il est dit que Samemroumos habita Tyr.

1) Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, t. VII, p. 147-155; O. Gruppe, *Die mythol. Liter. 1898-1905* (*Bursian Jahresber.*), p. 421.

2) Nonnus, *Dion.*, XL, 369, passim; cf. Ezéchiel, XXVIII, 13.

3) *Dion.*, XL, 408 : ἐννύχοι γὰρ οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσι χιτῶνες.

4) Voir Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 2^e éd., p. 183 et suiv.

5) Sur cette lecture; cf. nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 134, n. 2 (contre Gifford, V, p. 43).

Si nous n'avions crainte de trop presser le texte de Philon de Byblos, nous serions tenté de trouver dans ces épithètes l'explication du passage énigmatique d'après lequel Samemroumos aurait reçu son nom de sa mère. Peut-être cette remarque a-t-elle été appelée par le rapprochement de Samemroumos avec une épithète analogue appliquée à la déesse, par exemple celle qui correspond en phénicien au grec Astronoé. Nous connaissons une telle épithète : celle de *Chemé-Ba'al* « cieux de Ba'al » que porte Astarté dans l'inscription d'Echmounazar. Si l'équivalence paraît peu précise, du moins ce rapprochement permet-il d'espérer qu'un jour apparaîtra une épithète d'Astarté au sens plus voisin. Le titre de « reine des cieux » a dû lui être appliqué bien que, dans Jérémie, la reine des cieux doive s'entendre, semble-t-il, de l'Ichtar assyrienne¹.

La nature céleste des divinités phéniciennes dont il a été question plus haut, n'est pas attestée seulement par les sources grecques, elle l'est encore par les inscriptions phéniciennes, notamment celles de Sidon, le seul point de Phénicie qui ait livré une importante série épigraphique remontant à l'époque perse.

A la ligne 16, l'inscription du sarcophage d'Echmounazar porte :

אֵית [בת עשתר]ת בצדן ארץ ים ויש[ב]ן אֵית עשתרת שמם אדרם
« ... le temple d'Astarté à Sidon, quartier maritime, et nous avons fait demeurer Astarté dans les cieux brillants (*chamim adirim*) ».

On peut comprendre que *chamim adirim* désigne un quartier de Sidon². Cependant la variante *chamim roumim* dans les textes de fondation du temple d'Echmoun³ n'appuie pas cette explication. Et même si on l'admet, une telle dénomination

1) Jérémie, VII, 18 ; XLIV, 17-19, 25. Les Massorètes ont compris « messagère des cieux », mais il faut rectifier en *malekat hach-chamaim* ; cf. E. König, *Theol. Studien und Kritiken*, 1906, p. 338 et s.

2) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, t. V, p. 230 et suiv.

3) Il s'agit du temple d'Echmoun à moins d'une lieue au nord de Sidon, dans la campagne. On trouvera dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique* ou dans

ne peut être le fait d'un caprice ; elle a passé du sanctuaire au quartier environnant et, de toute manière, elle dénote des conceptions mythologiques particulières.

Dans la même inscription du sarcophage d'Echmounazar, aux lignes 16-17, il est question d'un temple élevé à Echmoun puis on ajoute : « et nous l'avons fait demeurer (*i. e.* Echmoun) dans les cieux brillants (*chamim adirim*) ».

Cela veut dire que le temple d'Echmoun aussi bien que celui d'Astarté avaient été aménagés en manière de demeure céleste et que l'on s'était plu à y réunir les images célestes. C'est là une pratique très répandue. Ainsi, dans les tombeaux des rois de la XVIII^e dynastie à Thèbes, le roi mort est identifié au dieu solaire et sa tombe est devenue l'image réduite de la traversée qu'accomplit le dieu solaire pendant les douze heures de la nuit.

La même idée se marque ailleurs. Par exemple, quand on accompagne la représentation d'Astarté du disque et du croissant ou qu'on orne son diadème des sept pléiades, cela ne signifie pas que la déesse soit solaire ou lunaire ou identifiée aux pléiades, mais qu'elle demeure au ciel et que, notamment, le naos qui porte l'emblème est considéré comme une demeure

l'Ephemeris de Lidzbarski, la liste des nombreux travaux (Ph. Berger, Clermont-Ganneau, Torrey, Lidzbarski, etc.) sur les inscriptions de fondation de ce temple d'Echmoun. La copule *waw* implique deux sortes de travaux en l'honneur d'Echmoun, mais le roi Bodachtart ne mentionne spécialement que le temple d'Echmoun dont il posait les fondations. Le second verbe *bana* « il a construit » commande, nous semble-t-il, toute la phrase et nous traduisons : « *Le roi Bodachtart, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, a construit pour son dieu, pour Echmoun, prince saint, dans Sidon-sur-mer — cieux élevés, terre des Réchefs, Sidon puissante — ce qu'il a construit, et à Sidon-campagne ce temple-ci.* » Il faut entendre dans le premier membre de phrase : *ech bana bana*. Quant à l'absence de la préposition *be* devant Sidon-campagne, elle est régulière si l'on admet que ce dernier terme est au locatif. On obtient alors un sens satisfaisant, bien en situation, sans correction aucune, ce qui est essentiel car il est peu vraisemblable qu'un texte dont on possède de nombreuses répliques soit entaché de fautes de copistes. On comprend mieux aussi pourquoi ces textes ont été si soigneusement dissimulés dans les fondations : on évitait qu'ils ne fussent détruits par malveillance ou autrement et, avec eux, le lien mystique qu'ils maintenaient entre Echmoun et le roi.

céleste. De même pour un temple ou un naos qui porte le disque ailé, plus spécialement mis en relation avec le dieu.

Il faut rappeler à ce propos la consécration du temple de Yahwé par Salomon (I *Rois*, viii). On y transporte l'arche et les vases sacrés, on sacrifie un grand nombre de brebis et de bœufs quand, tout à coup, une nuée emplît le sanctuaire : c'est Yahwé qui entre et qui dorénavant habitera ce *beth zeboul*, c'est-à-dire cette demeure céleste¹. Yahwé, en y descendant, n'a pas cessé d'être aux cieux, ce que montre l'invocation qui suit. C'est méconnaître les conceptions mythiques des anciens Israélites que de comprendre les versets I *Rois*, viii, 12-13, comme on le fait généralement, en partant de l'idée que Yahwé demeurerait seulement sur terre. Aussi, tout en adoptant l'ingénieuse reconstitution de ces versets par Wellhausen, nous traduirons un peu différemment :

Yahwé a placé le Soleil dans les cieux²,
Lui-même a déclaré vouloir habiter le nuage³ :
« Bâti ma maison, une maison céleste pour moi
« Afin que j'y demeure à jamais ».

Prêter à un Israélite, comme à tout autre Syrien, l'idée que son dieu, par le fait de la construction d'un temple, ne demeurerait plus aux cieux, est absolument inadmissible. Dans le passage biblique en question, l'opposition porte non sur le dieu qui habite aux cieux et celui qui demeure sur terre, mais entre le dieu qui séjourne dans le Soleil et celui qui gouverne dans la nuée. Ce vieux texte est précieux en ce qu'il exprime nettement que Yahwé n'est pas un dieu solaire. Nous savons, en effet, que ses affinités le classent très près du grand dieu syrien Hadad, auquel il a notamment emprunté sa représentation sous la forme d'un jeune taureau.

1) Cf. Habacuc, III, 11.

2) D'après les LXX.

3) On traduit : l'obscurité ; ce qui déforme le sens. C'est proprement le nuage comme le spécifie le verset 10. Le nuage peut s'abaisser, mais il est toujours aux cieux.

Hadad est un dieu de la tempête et de la foudre ; Yahwé aussi, et c'est pourquoi il demeure dans la nuée.

L'erreur est du même ordre que commet Gunkel¹ en supposant qu'à Bethel le culte le plus ancien localisait le dieu dans un bétyle, qu'un culte plus récent supposait le dieu au ciel et qu'une sorte d'harmonie fut établie grâce au mythe de l'échelle de Jacob qui réunissait la terre au ciel. Les localisations multiples, qui nous étonnent, sont acceptées sans heurt par l'esprit du fidèle et il est inutile de prêter sur ce point aux anciens une mentalité différente de la nôtre, puisque de nos jours nous constatons les mêmes inconséquences. Ce ne sont pas là des survivances comme on l'explique d'un mot dont on a abusé et qui voile parfois le fond des choses plus qu'il ne le découvre, mais des fictions nécessaires à l'état d'esprit religieux et créées par lui.

Nous voici loin de notre fragment d'inscription grecque. Il nous faut y revenir pour ajouter quelques mots touchant le nom du *grammateus boulès* : Symyschoun est un nom phénicien nouveau. On y reconnaît le nom du dieu Sakon ou Sakoun, 𐤱𐤁, qui forme la première partie du nom bien connu de Σαρχουνιάθων. Quant au premier élément *sym*, c'est probablement le mot *chem* « nom » ; comparer *Chemou'el* (Samuel) et *Soumou-ilou*².

Ce rapide examen du nom d'Astronoé et des épithètes phéniciennes comparables, nous a amené à insister sur le caractère céleste de certaines divinités de la côte de Syrie. Il est à peine besoin d'ajouter que ce n'est là qu'un des aspects de ces dieux, qu'ils ont d'autres liens avec les mortels et avec la terre. L'erreur des partisans des théories astrales est de s'en tenir à leur seul point de vue et de tout y ramener mécaniquement.

RENÉ DUSSAUD.

1) *Genesis*, 3^e éd., p. 322.

2) Roi amorite ; cf. Thureau-Dangin, dans *Nouvelles fouilles de Tello*, p. 158.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

MAURICE VERNES. — **Histoire sociale des Religions.** 1. *Des Religions occidentales dans leur rapport avec le progrès politique et social.* — Paris, Giard, 1 vol. in-8° de 539 pages. Paris, 1911.

Toutes les religions ont un côté sociologique, en ce sens qu'elles ne prétendent pas seulement rattacher les individus à une puissance sur-humaine, mais encore relier entre eux des groupes humains plus ou moins nombreux. La philosophie, la science, l'art, la morale, ont eu beau s'émanciper tour à tour du *magma* religieux où se combinaient à l'origine ces différentes formes de l'activité collective. Ce qui en reste sous le nom de religion continue à influencer plus ou moins directement les mœurs, les coutumes, la législation même de leurs milieux respectifs et cette influence se révèle d'autant plus étendue qu'on remonte davantage dans le passé. Cependant, on se contente trop souvent d'étudier l'évolution des théologies et des rites, en laissant à l'arrière-plan l'action des religions sur le développement de la société ambiante. Quelques sociologues, à la vérité, et, avant eux, certains philosophes, se sont engagés dans cette dernière voie, mais en général d'une façon trop exclusive, ne voyant plus dans la religion qu'un phénomène social ou même ne cherchant dans les faits que la confirmation d'une thèse préconçue.

Chez M. Vernes, l'historien domine le sociologue et c'est une garantie de plus dans une œuvre qui doit être avant tout une page d'histoire. L'enquête qu'il a entreprise tend simplement à établir « quelle attitude les grandes religions mêlées à l'évolution de la société européenne, judaïsme, religion gréco-romaine, christianisme, islamisme, catholicisme, protestantisme, ont adoptée sciemment et résolument en présence des questions sociales et politiques qu'elles ont rencontrées ».

Étant donné cet objet, la première question qui se présente est de

savoir dans quelles limites le christianisme a été l'agent essentiel de la transformation qui a constitué la société issue de l'écroulement du monde antique ; ensuite, si le paganisme n'aurait pu présider à cette évolution dans les mêmes conditions ou même dans des conditions plus favorables.

L'opinion prédominante est que le paganisme, dès les premiers siècles de notre ère, était frappé à mort et que la société antique se trouvait condamnée à un déclin désormais irrémédiable ; que le triomphe du christianisme fut une conséquence plutôt qu'une cause de ce déclin et que les succès de la nouvelle foi furent dus surtout à la supériorité avec laquelle elle donnait satisfaction aux besoins moraux et spirituels de l'époque. Les conclusions de M. Vernes ne contredisent pas ces jugements ; elles tendent plutôt à les confirmer.

Il reste dès lors à examiner d'une part ce que le christianisme a hérité des institutions antiques, d'autre part ce qu'il y a introduit et ajouté de son propre fonds. Ceci amène à considérer tout d'abord ce qu'était le christianisme primitif et, en particulier, ce qu'il doit au judaïsme, dans les limites où l'on admet le principe de la continuité religieuse.

L'auteur qui a fait de la religion juive, depuis de nombreuses années, l'objet de son enseignement à l'École des Hautes-Études, a été un des premiers en France à développer la thèse capitale de Wellhausen que la « religion de la Bible » date seulement du v^e siècle avant notre ère, après le retour de la captivité. Je serais peut-être plus disposé qu'autrefois à admettre ici l'argumentation de M. Vernes ; mais il me semble que, de son côté, il est plus enclin que naguère à accepter, chez les Israélites des premiers temps, l'existence d'un polythéisme analogue aux croyances professées parmi les nations voisines. Quoi qu'il en soit, la religion juive, à partir d'Esdras et de Néhémie, offre incontestablement le caractère d'une théocratie, basée à la fois sur un moralisme élevé et sur un ritualisme étroit, tempéré par les traditions du prophétisme. Bientôt, sous la pression des malheurs et des dangers publics, il vint s'y ajouter une doctrine qui devait prendre un essor extraordinaire : le messianisme, c'est-à-dire la croyance dans la venue d'un Messie, descendant de David, qui établirait la prééminence universelle du culte d'Israël. C'est ce Messie qu'un groupe de Galiléens, vivant une trentaine d'années après la mort d'Hérode, prétendirent avoir reconnu « dans une sorte de tribun-prophète mis à mort à Jérusalem par le concours des autorités juives et romaines ».

N'y avait-il pas autre chose? L'auteur admet qu'il se trouvait dans l'enseignement de Jésus, une notion « qui n'a son équivalent nulle part » : la substitution au dieu juge et despote de l'Ancien Testament, de « la notion d'un Père céleste, empreinte de confiance tendre », ensuite le passage d'une conception nationaliste à une conception universaliste du lien religieux. Sur ce dernier point, toutefois, son explication n'est pas aussi nette qu'on pourrait le désirer. Certains passages du livre laissent l'impression qu'il attribue déjà ce caractère d'universalisme à la religion juive des derniers temps, alors cependant que celle-ci se contentait d'admettre les prosélytes du dehors qui se pliaient à l'ensemble des prescriptions de la Loi. Bien plus, il faut observer que la communauté chrétienne, immédiatement après la mort de Jésus exigeait qu'on se fît juif pour devenir chrétien ; c'est seulement avec le triomphe de la tendance représentée par Étienne et ensuite par Paul que l'Église naissante rompit avec les barrières du judaïsme. L'auteur est-il bien autorisé à conclure que « tous les apôtres de la jeune Église furent des libéraux », substituant à l'Israël selon la chair « l'Israël selon l'esprit » ? C'est faire trop bon marché des controverses dont les Lettres Pauliniennes et les Actes des Apôtres nous ont laissé un tableau plutôt atténué. A cet égard, Baur et Renan sont peut-être davantage dans la vérité historique, quand ils attribuent à Paul d'avoir donné à l'évolution du christianisme son impulsion décisive. Sans l'Apôtre des gentils, le christianisme serait resté une secte du judaïsme et eût probablement disparu avec la ruine de Jérusalem.

L'auteur fait cette remarque ingénieuse que les premières Églises furent l'objet d'une certaine tolérance, même dans le monde romain, aussi longtemps que leur culte put être regardé comme une variété du culte national des Juifs, le maintien des cultes nationaux étant parfaitement admis à côté et au-dessous de la religion impériale. C'est son universalisme même qui mit le christianisme hors la loi. Par son refus d'admettre les dieux locaux et régionaux, non moins que de sacrifier au génie de l'Empereur et de l'Empire, il justifiait, aux yeux des païens, l'accusation d'athéisme et il se heurtait au principe sur lequel était fondée toute l'organisation religieuse du monde ancien : *salus populi suprema lex esto*.

Pour les premières générations de chrétiens, l'imminence de la parousie dominait et même excluait toutes les préoccupations d'ordre social. En conformité avec la notion juive du règne du Messie, le Royaume de Dieu ne devait s'ouvrir qu'aux seuls chrétiens et sa réali-

sation se serait opérée sur terre, sans que les hommes y fussent pour rien. La résurrection des morts devait permettre d'adjoindre aux élus de la dernière heure, les Justes disparus avant le grand jour. Dans ce système, la survivance de l'âme apparaît comme une superfétation. Mais, avec la persistance du monde, la parousie passa au second plan, et alors surgirent des considérations sociales dont le nouveau culte devait bien tenir compte. D'une part il conserve l'idéal, déjà familier à la philosophie païenne, d'une cité universelle où tous les hommes se traiteront en frères ; d'autre part, tout en se pliant aux nécessités pratiques de la vie courante, il s'occupe d'améliorer le sort des pauvres et des malheureux, d'enseigner aux riches et aux puissants la charité et la justice, de répandre la piété, la véracité, la pureté des mœurs ; il professera même, en dépit des persécutions dont il est l'objet, le respect de l'autorité établie, qu'il entrevoit déjà passant entre ses mains.

Ce jour vint, quand eurent échoué toutes les tentatives intérieures pour réformer le paganisme. Assis sur le trône des Césars, le christianisme put alors donner sa mesure. Or qu'est-ce que l'Église des six premiers siècles s'est proposé sur le terrain des réformes sociales, — se demande M. Vernes — et qu'y a-t-elle réalisé ? En Orient, dit-il, elle s'est bornée à faire prévaloir son esprit d'ordre et de charité dans tous les rouages de la machine sociale, en utilisant les ressources du gouvernement absolu : fondations de bienfaisance, création d'hospices et d'hôpitaux ; intervention en faveur des cités et même des individus pour enrayer les abus de pouvoir et la corruption de la justice ; mesures pour tempérer les rigueurs de la puissance paternelle et relever la condition de la femme, etc. En Occident, où la société menaçait de se dissoudre dans l'anarchie, sous le flot des invasions barbares, elle s'est instituée, en outre, la gardienne et la protectrice des intérêts intellectuels et moraux dont elle a vaillamment épousé la cause jusqu'à l'avènement des nations modernes : « Celles-ci lui doivent le meilleur de ce qu'elles sont, c'est-à-dire les sentiments de devoir et de responsabilité des gouvernements à l'égard de leurs administrés et des classes entre elles, le sens des obligations familiales et des vertus privées ». — Ne conviendrait-il pas d'ajouter qu'il y a cependant, dans la formation de notre culture, des éléments qui reposent sur d'autres facteurs : l'humanisme de la Renaissance, la philosophie du droit, la création des méthodes scientifiques, la doctrine de l'Évolution, le développement des sciences morales et politiques ? L'auteur déclare injuste et absurde de reprocher au christianisme de n'avoir pas apporté

au monde la tolérance religieuse en des siècles où la question des droits de la conscience individuelle ne s'était point posée et nous verrons tantôt qu'il dénie à la Réformation d'avoir introduit à cet égard une conception différente de celle de l'Église catholique. D'où provient donc cette admission du libre examen, cette reconnaissance de la liberté de conscience qui est l'âme même de la société moderne et qui, comme il le reconnaît, pénètre de plus en plus dans les communautés issues du protestantisme ?

Tout d'abord, il faudrait examiner si cette intolérance est bien essentielle au christianisme. Nous accorderons qu'elle représente un legs de l'exclusivisme juif et qu'elle trouva un allié intéressé chez les Césars avides de réaliser, au profit de leur domination, l'unité religieuse de l'Empire. Mais le christianisme ne pouvait-il se développer dans le sens d'une société religieuse qui aurait demandé son unité spirituelle à la communauté des sentiments et non au développement des dogmes ? S'il est objecté que c'est là une conception moderne et qu'il est absurde de la projeter dans le passé, nous renverrons tout simplement aux Églises syriennes de la fin du 1^{er} siècle, telles qu'elles nous apparaissent à travers la *Didachè*, dans la période de transition entre la rupture avec les dernières observances judaïques et la généralisation de la christologie paulinienne. Le mal, ici, comme l'ont si bien montré entre autres Harnack et Hatch, ce fut l'invasion de l'esprit dogmatisant, hellénique d'origine, qui prétendait résoudre à coup de majorité tous les problèmes de la métaphysique et imposer ensuite les formules ainsi obtenues comme des vérités absolues dont nul ne pouvait s'écarter désormais sans manquer à ses devoirs d'homme et de citoyen. Dès le début, la tendance du christianisme a été de constituer un organisme séparé du « siècle », une société d'élus se suffisant à elle-même. Mais rien ne le forçait d'appliquer le *compelle intrare* dont les premiers Pères ont eux-mêmes démontré l'absurdité et l'injustice. *Non religionis cogere religionem*, a encore écrit saint Augustin à la veille du triomphe de l'Église.

En Orient, l'Église resta toujours plus ou moins subordonnée au pouvoir civil. En Occident la Papauté fut bien près de réaliser son rêve de théocratie universelle et on ne peut s'empêcher d'être quelque peu surpris de trouver sous la plume de M. Vernes, au milieu de thèses justes sur les services rendus par l'Église romaine à la cause de la civilisation pendant le moyen âge, la déclaration suivante (p. 416) : « Le catholicisme n'a fait obstacle ni à la légitime indépendance de l'État politique, ni aux libertés du citoyen ; le pouvoir de direction spirituelle

qu'il revendique n'est incompatible ni avec l'une ni avec l'autre ». — A l'entendre, l'action de la Papauté s'est résumée dans ces quatre objets : 1° l'évangélisation des nations païennes ; 2° l'enseignement de la théologie, des lettres et des sciences par les Universités ; 3° la surveillance de la foi et la répression de l'hérésie ; 4° les croisades destinées à conjurer les progrès de l'Islam. Est-ce suffisant pour excuser ce que l'auteur qualifie lui-même les « abominations » de l'Inquisition ?

En tout cas, des réserves sont nécessaires à l'égard du raisonnement qui met sur le même pied, à ce point de vue, l'Église et la Réforme. Sans doute les protestants ont fait maintes fois appel au bras séculier pour imposer leurs confessions de foi, mais n'est-il pas plus exact de soutenir qu'en pareille occurrence ils ont agi contrairement à leur principe, tandis que la Papauté agissait conformément au sien ? C'est oublier cette parole de Luther, signalée par M. Vernes lui-même, comme l'acte décisif de sa révolte contre Rome : « Jusqu'à ce que l'on m'ait convaincu par le témoignage des Écritures, ou par des raisons évidentes, que je suis dans l'erreur, je ne puis ni ne veux me rétracter, résolu que je suis à ne pas mentir à ma conscience ». Il est vrai que, dans la plupart des pays protestants, les Réformés, non contents d'adhérer au principe *Cujus regio, ejus religio*, enfermèrent bientôt dans les limites de plateformes dogmatiques, arrêtées par des théologiens, le droit des fidèles à interpréter la parole divine. Mais il résulte des faits rappelés par l'auteur lui-même (p. 518) que ce fut là, presque partout, un pas en arrière sur l'attitude première, adoptée par les réformateurs après leur rupture avec Rome. Il suffit d'ailleurs, pour saisir la distinction, de constater où le développement logique de leur principe initial a respectivement conduit de nos jours les deux grandes subdivisions du christianisme d'Occident. L'auteur nous promet de s'en occuper dans un second volume où il traitera de la religion dans ses rapports avec les sciences et la philosophie du temps actuel, c'est-à-dire du rôle que l'avenir réserve au christianisme.

Ce qui est surtout à retenir du présent volume, c'est la conclusion que l'Église a adapté la civilisation latine aux convenances des populations germaniques et celtiques ; qu'elle a créé, par la communauté de croyances ainsi que par l'enseignement des Universités, une opinion et une vie européennes, établissant un lien entre les diverses patries ; enfin que si le christianisme n'a pas réalisé ni poursuivi directement des réformes sociales et politiques, il a produit une atmosphère de charité, de solidarité et d'égalité religieuses assurément favorable à

l'accomplissement de ces réformes. Si sa préoccupation du salut posthume a dans une certaine mesure découragé les tentatives d'améliorer le sort des vivants, elle a, d'autre part contribué à développer le sentiment de la responsabilité individuelle et l'aspiration à une justice absolue qui est l'honneur de l'esprit moderne. Il existe assez d'ombres au tableau pour que nous puissions en reconnaître les côtés brillants, même lorsque, dans un souci d'ailleurs méritoire d'impartialité, on se complaît peut-être davantage à faire ressortir ces derniers. L'auteur semble s'attendre à ce que son ouvrage ne plaise ni aux orthodoxies ni au rationalisme. Je ne sais ce qu'en penseront les premières, ou plutôt je ne le prévois que trop. Mais le rationalisme, si par là on entend la liberté d'examen, ne peut prendre ombrage de travaux qui appliquent ses méthodes et se réclament de son esprit, quelles que puissent être les divergences de la critique sur des points de détail. Il est juste, d'ailleurs, de faire observer que le « rationalisme » auquel M. Vernes s'est attaqué de longue date, c'est la méthode particulière de l'école bien démodée aujourd'hui qui avait systématiquement prétendu tout rationaliser, même les faits et les légendes de l'histoire, au lieu d'y reconnaître franchement la part d'illogisme inhérente à toutes les œuvres humaines.

GOBLET D'ALVIELLA.

FR. THUREAU-DANGIN. — **Textes de l'époque d'Agadé** (*Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman*, t. I). — Paris, Leroux, 1910.

H. DE GENOUILLAC. — **Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur** (*Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman*, t. II, 1^{re} partie). — Paris, Leroux, 1910.

M. Thureau-Dangin a été chargé, en 1909, d'une mission du Ministère de l'Instruction publique, à l'effet de dresser l'inventaire des tablettes de l'époque d'Agadé conservées au Musée impérial ottoman et provenant des fouilles d'Ernest de Sarzec à Tello, en 1895. Le volume qu'il consacre aux résultats de son travail est le premier d'une série qui comprendra l'ensemble des tablettes de Constantinople découvertes à Tello soit par Sarzec soit par le commandant Cros. On ne pouvait songer à publier dans leur totalité les milliers de documents de la

mission française de Chaldée : l'inventaire a pour but de faire connaître la nature de chaque texte, d'éditer les pièces les plus importantes.

437 tablettes sont décrites dans ce volume; près de 120 sont autographiées.

Les tablettes 1068, 1081, 1085, 1102, 1121, 1207 et 1421 sont des listes d'offrandes d'animaux domestiques, de beurre, de dattes, de poissons... à divers dieux, temples ou emblèmes divins : Babbar, Enlil, Iškur... le ba-gá, l'ib-gal, l'abzu, antiques constructions du roi Ur-Ninâ, le šu-nir... et la statue d'En-te-me-na..; 1115 est une liste de dieux : Anu, représenté par un seul signe AN, est placé au second rang, entre Nin-gir-su et En-lil. Un texte très intéressant [1225] donne une liste de présents de noces offerts à la déesse Ba-ù sous le patésiat de Lugal-ušumgal. Cette divinité avait à Lagaš un temple, l'é-sil-sir-sir, qui fut reconstruit par le patési Gudea : dans la légende de sa statue E, ce prince détaille les anciennes fondations de cette cérémonie, célébrée chaque année au nouvel an; elles s'étaient modifiées et augmentées depuis le temps de la domination d'Agadé, où elles comprenaient quatorze espèces d'offrandes : moutons, chevreau, cœurs de palmier, poulets (?), poissons, etc.

Au n° 1246 des champs sont attribués (?) à la prêtresse du dieu A-mal, celui-là même qui recevra les serments juridiques, à l'époque d'Ur, d'après des textes de Dréhem. Dans les noms théophores, je glane la mention des divinités Aš-šir-gí [1292], Da-gá-n [1118], E-zi-nu [1252], Gibil [1224], Gir-na [1224], Ha-ni [1288], Iškur [1244], Ka-di, Ma-lik [1134], Úg-tur [1057], etc.

Sur les cylindres assyro-babyloniens sont gravés d'ordinaire des sujets religieux ou mythologiques. L'époque d'Agadé a vu se développer les luttes de Gilgameš et de son compagnon Ea-bâni [sumérien : Enkidu] avec des animaux réels. Cette collection de tablettes en présente quelques exemples [1054, 1150, 1271, etc.]. Sur une bulle, l'empreinte d'un cylindre royal au nom de Narâm-Sin comporte deux divinités assises l'une en face de l'autre : le dieu Nannar et la déesse Nin-gal, accompagnés chacun d'une divinité secondaire, debout, qui élève la main droite.

Cet inventaire contient de nombreux renseignements nouveaux sur la lecture ou l'interprétation de signes et de complexes. A ce point de vue, les notes placées au bas des pages sont de grande importance; mais nous ne nous y arrêterons pas, ne voulant attirer l'attention du lec-

teur que sur les principaux points intéressant l'Histoire des Religions.

*
* *

M. de Genouillac, chargé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'inventaire des tablettes du Musée impérial ottoman découvertes à Tello par E. de Sarzec en 1894, publie dans un demi-volume l'inventaire de 422 documents de l'époque d'Ur et 78 planches de copies dont cinquante contiennent des textes qui seront analysés dans la seconde partie. Nous en extrayons les principaux renseignements relatifs à la religion. Le personnel des temples ne pouvait être étranger à l'activité commerciale; les dieux possédaient des terres; on leur consacrait des ânes [711], des brebis et des moutons [808] qui, ensuite, étaient loués pour subvenir aux frais du culte et à l'entretien des fonctionnaires; on leur offrait de l'huile, des dattes [819] et maint autre produit. Le patési Gudéa, divinisé, recevait des offrandes de boisson surfine et de farine pour la néoménie et le quinzième jour du mois: quinze tablettes en font mention pour les divers mois de l'année; elles indiquent, en même temps, des dons faits à Dun-pa-é et parfois au roi Dungi, au patési Ur-kal, etc. Des inventaires font connaître le nombre des ânes et des bœufs de culture de certains temples [877], du petit bétail [897], des récoltes de leurs champs [633, 896], de la laine dont ils disposaient [1005]. La comparaison des listes de fonctionnaires nous montre, par exemple, qu'en l'an 8 de Bûr-Sin le temple Ba-gá [907] possédait un personnel plus nombreux que celui du temple de Pa-sag [865]: dans celui-ci les charges de uku-uš et de prêtre étaient remplies par un seul personnage; dans celui-là elles étaient distinctes. Le premier employait dix cultivateurs et trente garçons; le second ne comptait que quatre cultivateurs et douze garçons.

Ba-ú, Babbar, Dumu-zi, Gál-alim, Ga-tum-dug, Ma-sag-pa-è, Nina, Nin-gir-su, Nin-dar-a, Nin-in-ni-si-na, Ninni, Nin-mar, Nin-sar, Nin-sun, Pa-sag, Si-di-ka-lam-ma et Ši-ma-šu, avaient des temples ou des chapelles mentionnées dans ces tablettes. Le Ba-gá, le Ba-en-erin-nun, l'An-ta-sur-ra, l'Ib-gal, le Ti-ra-aš sont cités comme lieux de culte, ainsi que l'É-anšu, l'É-alim, l'É-bâr-bâr, l'É-pa-al, etc. Le roi Bûr-Sin avait une chapelle [624, 881, 970] en l'an 3 de son successeur. Son nom comme celui des autres princes divinisés, se rencontre dans la composition de plusieurs théophores [Dungi, 675, 728, 731, 763, 778, 812, 827, 5030; Bûr-Sin : 618, 643, 904; Gimil-Sin : 773, 798, 812,

1030]. Gimil-Sin, pendant sa vie, avait un temple [793] et dans les temples de Nin-gir-su et de Ba-ù on offrait à ses statues des gâteaux de figues.

Les dieux connus par les noms propres inscrits sur ces tablettes sont au nombre d'une soixantaine : Ab-hi-nun-na [736]; Adad, Anu [917], Azag-nun-na [896], A-zi-sar-ra [736], Babbar, Ba-ù, Da-ga [627], Da-mu, Dumu-zi, Dun-pa-é, Dun-X [830], E-gá-ka [906], En-dun [912], En-ki, En-lil, En-zu, En-zi-nu, Gál-alim, Gà-ni [728], Gá-nun [728], Gibil, Gilgamès, Gir, Giš-bar-è [764], Ha-ni, Hi-li-ki [875], I-gi [722], I-gi-zi [771], Ir-ra [708], Iš-dar, Išhara, Iškur [= Adad], Kadi, Kal [Lama], Lál [736], Lugal-banda, Lù-lál [736], Mà-ni-dúr [752], Ma-zu [665], Mes, Muš-da [736], Nannar, Na-nu-a, Ne-ugun, Nina, Nin-a-zu, Nin-dar, Nin-dar-a, Nin-gal, Nin-gir-su, Nin-giš-gi-da, Nin-mug, Nin-su [705], Nin-sun, Nin-šubur [transcrit Nin-šah], Nin-X, Nu-muš-da, Nun-gal, Pa-sag, Sahar Ba-ù, Si-an-na, Sin, Šamaš [Babbar], Ši-ma-šù, U-da-na [873] et le dieu de Giš-hu.

Une soixantaine de tablettes portent des empreintes de cylindres. La présentation, à une divinité assise, d'un personnage qu'une autre divinité conduit en le tenant par le poignet y est très fréquente; quelquefois une troisième divinité, placée en arrière du groupe, élève les deux mains (n° 749, 766, 782, 951, 1002¹). Sur un sceau de Ur-Nungal (n° 617, pl. I), le dieu, assis sur un fauteuil, est vêtu d'un long châle à rayures verticales qui laisse à découvert la jambe droite posée sur la nuque d'un lion couché; sa main droite est étendue de face et sa main gauche tient une arme courbe à tranchant convexe, surmontée d'une tête de lion, qu'il appuie sur son épaule. Le même dieu paraît figuré sur le cylindre de Kùlalla-guzala (Musée britannique, n° 89), dédié à Meslamtaëa pour la vie du roi Dungi.

Plus rarement on remarque la scène dans laquelle le personnage introduit en présence de la divinité pose sa main droite dans la main ou sur le poignet gauche. Sur le sceau de Lù-Dumuzi, fils de Mani, qa-šu-dū de Gudéa divinisé (n° 943, pl. II), le dieu assis tient un long bâton dans la main droite.

D'autres sujets sont très peu souvent figurés sur les cylindres de l'époque d'Ur. Cet inventaire en comporte cinq. Un cachet dédié au

1) L'empreinte est incomplète et Genouillac hésite à reconnaître la « deuxième cérémonie ». En fait, le sujet est une présentation du premier type avec divinité qui élève les deux mains. Cf. Th. G. Pinches, *The Amherst Tablets*, n° 104.

patési Gudéa (n° 839, 840 et 858) présente une lutte de héros contre des fauves; sur les sceaux de Lù-dingirra (n° 998), Ur-Galalim (n° 781) et Ur-Ninmar (n° 835), Gilgameš et Ea-bani luttent avec des animaux réels ou fantastiques, comme sur certaines intailles de l'époque d'Agadé. Enfin, le cachet de Ur-šaggamu porte trois conifères avec un petit personnage au pied de l'un d'eux.

Trois planches en héliogravure donnent trente-huit empreintes, dont trente appartiennent à la partie de l'inventaire qui n'est pas encore éditée.

On connaissait deux cylindres au nom du grand-vizir Arad-Nannar, dédiés au roi Gimil-Sin (cf. Thureau-Dangin, *les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 288 et 287 n. 1); sur une enveloppe datée de la première année du roi Ibi-Sin (n° 937), un troisième porte le nom de ce prince dans la légende. De Dúg-ga-zi-da, en l'an 9 de Gimil-Sin la légende du sceau donne, après son nom, « scribe, fils de Nig-ù-ru(m), qa-šu-dū du divin Dungi » (n° 947); au temps d'Ibi-Sin, sur un autre cachet du même personnage on lit seulement : « fils de Nig-ù-ru(m), le qa-šu-dū (n° 940). Deux cachets différents sont au nom de Ur-Nungal fils de Erin-da (n° 617 et 951).

Parmi les cylindres royaux, mentionnons celui de Ur-Adad (?), fils du roi Bûr-Sin (n° 954, pl. I). Nous savions déjà par un exemple (cf. *Catalogue des cylindres de la Bibliothèque nationale*, p. xiii, note 4) que certains personnages ne dédaignaient pas d'être, comme les princes, nommés dans la légende du sceau de leurs clients. Le n° 952 porte l'empreinte du cylindre de Pipi qui se dit serviteur du grand-vizir Arad-Nannar.

Très curieuses sont les intailles qui portent les noms d'un personnage et de son fils. A Nippour, à l'époque de la première dynastie babylonienne, sur certains documents pour lesquels on exigeait la prestation du serment on remarque dans une même empreinte le nom de tous ceux qui avaient un intérêt commun dans l'affaire (cf. A. Poebel, *Babylonian legal and business Documents from the first Dynasty of Babylon, chiefly from Nippur*, p. 51 à 55); les sceaux étaient donc gravés spécialement pour chaque cas particulier. Mais nous ne connaissons pas encore de cachets employés en toute occurrence par deux personnes de la même famille; cet inventaire en donne deux exemples différents aux n° 763 et 950.

Une même enveloppe (n° 951) ou bulle (n° 998) porte trois sceaux différents; sur une autre bulle (n° 977), il y en a deux.

Il pouvait arriver qu'une personne n'eût pas de cachet et qu'on se servît du cylindre d'une autre, en faisant mention du fait dans le texte. Ur-gar ayant reçu de la laine livrée par Lù-kal-la, en l'an 3 de Gimil-Sin (n° 762), le scribe a écrit « Au nom de Ur-Gar le sceau de Ur-Damu, chef des tisseuses, a été imprimé » et cependant la tablette ne présente aucune trace d'empreinte. Un cas identique, sauf les noms propres, se retrouve trois ans plus tard (n° 844) et M. Thureau-Dangin en signale un troisième (ci-dessus, n° 1303) à l'époque d'Agadé. Peut-être ces documents sont-ils des « doubles » de tablettes simples scellées.

Dans certains documents le nom de la personne qui doit apposer son sceau est précédé du mot *kišib*. Sur la bulle n° 710, le texte porte *kišib Ba-na-til*, la légende de l'empreinte : Lù-Ninšubur¹. Des divergences analogues se remarquent sur les tablettes 755 et 857, sur les bulles 837, 839 et 840. Quelquefois, le mot *kišib* est suivi de plusieurs noms différents et la bulle porte une seule empreinte au nom d'un autre personnage qui dans le texte est « l'autorité (*pa*) » (n° 838, 841 à 843, 864, 995; cf. n° 993, 996 et 997); ailleurs (n° 942) celui qui est mentionné après *kišib* et celui dont on a utilisé le cylindre sont fils d'un même père.

Dans la partie inédite de l'inventaire l'auteur a compté plus de trois cents empreintes (cf. p. 3); quand son travail sera terminé, et surtout quand il aura aussi publié les résultats d'une seconde mission en 1910, nous pourrons nous faire une idée définitive de la glyptique pendant les règnes des successeurs de Dungi.

L. DELAPORTE.

P. JENSEN. — **Moses, Jesus, Paulus.** *Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch, Eine Anklage wider die Theologen, ein Appel auch an die Laien*; 2^e édition. — Francfort, neuer Frankfurter Verlag, 1909, 64 pages, 1 mark 25.

HEINRICH ZIMMERN. — **Zum Streit um die « Christusmythe »** *Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt.* — Berlin, Reuther und Reichard, 1910, 66 pages, 1 mark.

1. M. Jensen est l'un des promoteurs de la controverse qui s'est ouverte naguère en Allemagne sur la réalité de l'existence de Jésus. En

1) M. Thureau-Dangin a démontré récemment (*Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*, p. 65), que telle est la prononciation du nom divin lu antérieurement *Ninšah*.

1906 il a publié un grand ouvrage intitulé « l'Épopée de Guilgamech dans la littérature mondiale », où il s'est fait fort de prouver que « la majeure partie des récits de l'Ancien Testament et l'histoire de Jésus sont des légendes d'origine babylonienne ». Or cette découverte — il le constate non sans indignation — n'a pas été prise au sérieux, sauf dans le camp des assyriologues, par les critiques qui ont parlé de son livre. Mettant cet accueil sur le compte du parti pris des théologiens et de leurs auxiliaires, « hellénistes fanatiques et intransigeants ou philologues bouchés », il s'est résolu, tel Pascal écrivant les Provinciales, à porter le débat devant les laïques. Et voilà pourquoi il a rédigé notre brochure, avec cette épigraphe menaçante et mystérieuse :

*Flectere si nequeo superos
Acheronta movebo*

L'Achéron, c'est le grand public.

Pour convaincre donc l'Achéron, il a extrait de son grand ouvrage et ramassé en quelques pages, souvent en forme de tableaux synoptiques, les plus probants des faits qui lui paraissent établir sa thèse, en y ajoutant quelques observations nouvelles qui la corroborent. Ces faits se ramènent à celui-ci qui les domine tous : c'est que, entre une multitude de récits appartenant à toutes sortes de littératures et le poème babylonien de Guilgamech, la plus vieille épopée du monde, il y a un parallélisme frappant, portant principalement sur l'ordre dans lequel se succèdent les épisodes. Les récits où l'on constate ce parallélisme sont donc simplement des répliques de l'antique ouvrage babylonien ; et dans la mesure où ils le reproduisent ils sont sans valeur historique.

M. Jensen en conclut que « nous ne savons à peu près rien d'historique, non seulement des patriarches Abraham, Isaac et Jacob », mais de Moïse, de Josué. « La vie des juges Gédéon, Jephté et Samson est pour le moins à peu près complètement légendaire ; les histoires du lévite de Juges 17 et suiv. ne sont pas à prendre au sérieux ; Saül aussi, et Samuel, David, Nathan et Jonathan sont, pour l'essentiel tout au moins, de simples figures de la légende Guilgamech-Xisuthros ; Jéroboam I^{er} et avec lui la sécession des dix tribus ne doivent plus intéresser l'historien, mais seulement celui qui étudie les légendes ; Elie et Elisée ne font, on peut le dire, rien que ce que doivent faire des marionnettes exécutant sur une scène israélite le scénario de la légende de Guilgamech-Xisuthros » (p. 23). L'Iliade provient d'une autre forme de notre légende relative à Samuel-Saül-David ; et tous les autres systèmes de légendes

grecques sont au fond de simples variantes des traditions concernant les patriarches et Moïse (p. 24).

Pour les mêmes raisons l'histoire de Jésus, aussi bien dans la version synoptique que sous la forme johannique, « est entièrement ou à peu près entièrement une légende ». « De la *carrière* du prétendu *fondateur du christianisme* nous ne savons rien ». Quant à ses discours, « ils n'émanent pas de quelqu'un qui ait réellement vécu la vie de Jésus » ; ils ne sont probablement pas d'un « Jésus » ; car ce nom est « très suspect d'avoir simplement désigné le porteur de la légende de Jésus » ; il est possible même qu'ils ne proviennent pas d'une personnalité unique.

Peut-être y a-t-il quelque chose d'historique dans la figure du Baptiste ; mais ce n'est pas sûr.

On avait objecté à M. Jensen que sa démolition de l'historicité de Jésus se heurtait au témoignage de Paul. Notre assyriologue entreprend de démontrer que la vie de ce prétendu apôtre, telle que la raconte le livre des Actes, est, elle aussi, une simple réplique de la légende de Guilgamech et présente le parallélisme le plus étroit avec d'autres formes israélites ou juives de cette légende, spécialement avec celles d'Elie-Elisée et celles de Jésus-Jean-Baptiste. Par suite, puisque trois des épîtres pauliniennes (Gal., 1 et 2 Cor.) font allusion à certains détails de cette biographie de Paul qui, d'après M. Jensen, appartiennent au schéma de la légende babylonienne, il faut en conclure que les lettres tenues jusqu'ici pour des œuvres authentiques de Paul sont des falsifications littéraires. Pour des motifs analogues, on devra rejeter les données sur Pierre, Jean, Philippe, Étienne et Jacques.

« L'histoire de l'ancien Israël, l'histoire de Jésus de Nazareth se sont effondrées et les Actes des Apôtres ont volé en éclats » (p. 64).

La thèse de M. Jensen comporte, on le voit, de graves conséquences. Quelques extraits textuels de la brochure permettront au lecteur d'apprécier la rigueur des preuves par lesquelles l'auteur l'établit.

Dans l'épopée de Guilgamech le déluge paraît avoir été précédé de 7 plaies, dont l'une est une *épidémie de fièvre*. *Intercession* de Xisuthros (le Noé babylonien) pour l'humanité ainsi éprouvée, et probablement *fin de la plaie*.

Xisuthros se construit un *vaisseau* (pour échapper au déluge) et le *tient prêt*.

Xisuthros monte avec sa famille et ses amis les plus intimes un soir sur le *vaisseau*.

Dans les évangiles :
La belle-mère de Pierre est *malade de la fièvre*, et Jésus la *guérit*.

Une *barque* est tenue prête pour Jésus.

Jésus monte dans la *barque* un soir avec ses disciples.

Une tempête s'élève (le déluge) puis s'apaise.

Xisuthros aborde avec sa famille loin de sa demeure.

Une tempête s'élève puis s'apaise.

Jésus aborde en Pérée, sur le bord opposé à celui où il habite.

Autre exemple :

Guilgamech rencontre en Phénicie la déesse Sidouri, la « jeune fille ».

Jésus rencontre en Phénicie une femme phénicienne, la mère d'une jeune fille.

Ou encore :

Guilgamech abat sur l'ordre du nau-tonnier (de Xisuthros) un grand arbre ou de grands arbres (dont il fera des perches pour faire avancer le bateau à travers les eaux de la mort).

Paul travaille chez Aquila comme fabricant de tentes.

Les disciples de Jésus veulent faire une tente ou une hutte pour Jésus, une pour Moïse et une pour Elie. — Variante : Les disciples de Jésus sont avec Jésus à Jérusalem pendant la fête des Tabernacles [et se construisent des huttes].

Les disciples d'Elisée abattent des arbres et bâtissent pour eux et lui une maison ou une hutte.

Xisuthros réveille Guilgamech endormi (et lui assure ainsi en apparence la vie éternelle).

Paul déclare vivant le jeune homme laissé pour mort.

Jésus guérit l'enfant ou le jeune homme qui gisait comme mort.

Elisée ressuscite l'enfant mort.

La plupart des rapprochements signalés par M. Jensen sont de ce genre, insignifiants ou artificiels. Et il n'est pas éloigné d'en convenir. Sa preuve se réduit à ceci que dans chacune des histoires examinées on peut découvrir à la place voulue un mot, un détail qui, ingénieusement détaché de son contexte, peut rappeler l'un des épisodes de la légende de Guilgamech en prenant ceux-ci dans l'ordre où ils se présentent dans le texte babylonien. Encore faut-il pour cela admettre que, dans les répliques israélites de la légende, il y a eu des transpositions et des répétitions : toute la fin de l'histoire de Jésus depuis l'entrée triomphale à Jérusalem, donc une partie essentielle de cette histoire, est, d'après M. Jensen, un tissu de doublets des épisodes antérieurs ; doublet aussi le voyage final de Paul à Rome.

Il faut de plus (et ceci est une des faiblesses les plus saillantes de son argumentation) admettre que la tradition a complètement brouillé les rôles des différents personnages ; Moïse répond tour à tour à Eabani, à Guilgamech, à Xisuthros, à Ichtar. Dans d'autres scènes, c'est Aaron qui représente Eabani ou Guilgamech ; c'est Yahvéh qui correspond à Xisuthros et Séphora à Ichtar.

Il arrive, certes, dans les migrations de mythes et de légendes, que la tradition populaire fasse des confusions de personnages, dédouble ou

déplace des épisodes, dénature tel ou tel détail. Mais ces méprises qui, dans la réalité, sont l'exception, deviennent dans les constructions de M. Jensen, une règle, un procédé constant que l'auteur fait jouer sans scrupule. Il aurait voulu persifler la méthode mythique comparée en outrant ses procédés qu'il n'aurait pas agi autrement.

Dans la réalité les avatars successifs d'une même légende, en dépit des transpositions que chacun d'eux fait parfois subir au thème initial (transformation du mythe divin en aventure humaine, de la tragédie en idylle ou en conte railleur, etc.), conservent cependant une parenté *intime* ; c'est surtout par leurs grandes lignes, par leur signification profonde que les diverses formes d'une même tradition tiennent les unes aux autres. Ici c'est avant tout par des détails extérieurs et fortuits. Ainsi c'est parce que, dans le poème de Guilgamech, le dieu Ea fait, au cours d'une tirade, allusion par quelques mots aux plaies antédiluviennes, dont la première avait été causée par un serpent et la cinquième par une fièvre, que dans la légende de Paul on doit avoir raconté que l'apôtre faillit, après son naufrage, être tué par un serpent, puis guérit un fiévreux. Cesont là des procédés de scribes penchés sur la lettre d'un texte sacré et accrochant leurs commentaires midrachiques aux menues particularités de ce texte ; ce ne sont pas ceux du folk-lore, qui retient d'un thème donné non pas les détails, mais d'abord les lignes générales, les idées fondamentales. Or l'idée fondamentale du poème babylonien, l'impossibilité pour l'homme de parvenir à la Vie, est non seulement ignorée par toutes les soi-disant formes israélites de la légende, mais contredite par plusieurs d'entre elles.

Et la tradition populaire, qui aurait ainsi oublié les idées directrices du poème, qui en aurait brouillé les personnages, qui aurait commis les plus étranges méprises sur la portée et le sens des épisodes, aurait, au contraire, conservé, des siècles durant, le souvenir exact, obsédant, tyrannique de l'ordre (souvent très lâche comme dans toutes les épopées et nullement organique) dans lequel les diverses scènes étaient enchaînées dans une certaine forme du mythe ! Cela est contraire à toute vraisemblance psychologique. Ni les évangiles, ni l'Ancien Testament, ni le Coran, ni l'Iliade ou l'Odyssée, livres dont la diffusion n'est pas une hypothèse, livres connus par cœur par de nombreuses générations, n'ont exercé une action analogue à celle que l'on prête à l'épopée babylonienne *par l'ordre* des récits qu'ils contiennent.

Ajoutons que M. Jensen traite partout l'épopée de Guilgamech comme une grandeur bien déterminée, arrêtée dans tous ses détails comme le

serait le texte d'un livre imprimé : il l'identifie purement et simplement avec la forme de cette épopée qui nous est parvenue dans une copie exécutée au VII^e siècle avant notre ère pour la bibliothèque d'Assurbanipal. Mais avant cette recension et à côté d'elle, il en avait circulé en Babylonie d'autres dont des fragments nous ont été conservés ou que l'on peut dégager par l'analyse du texte du VII^e siècle, et qui sont sensiblement différentes¹. Le texte que M. Jensen présente comme la source de toutes les légendes bibliques et classiques n'a probablement été rédigé qu'un demi siècle après l'élohiste et peut-être un siècle après le yahviste de l'Ancien Testament². Comment les menues particularités de cette recension tardive auraient-elles pu servir de point de départ à la formation des traditions sur Moïse ?

« En Babylonie même, écrit M. Hermann Schneider, l'épopée n'a probablement pas exercé grande influence » (p. 83). Je n'ai pas la compétence voulue pour contrôler cette assertion. Il est incontestable, en tous cas, que l'un des mythes recueillis dans le poème babylonien du VII^e siècle, l'histoire du déluge, a émigré en pays israélite ; car il est, à coup sûr, la source des deux récits, yahviste et sacerdotal, combinés dans la Genèse actuelle. Mais il suffit de comparer les répliques israélites aux prototypes babyloniens pour voir que la migration s'est faite selon de tout autres lois que celles que suppose M. Jensen.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur les indices positifs que nous avons par ailleurs de l'historicité de plusieurs des figures et des événements que M. Jensen prétend rejeter dans le domaine du mythe. Comme c'est à lui, le novateur, qu'il incombe de faire la preuve de ce qu'il avance, il nous suffit d'avoir montré que cette preuve, il ne l'a pas apportée.

Est-ce à dire qu'il ne reste rien de son argumentation ? Telle n'est pas notre pensée. Quelques-unes des similitudes qu'il a signalées entre divers récits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont réelles et appellent une explication, qui ne sera, du reste, pas nécessairement la même pour tous les cas. Il est possible aussi qu'il y ait eu, sur la formation de certains de ces récits bibliques, notamment de ceux qui con-

1) Voyez Hermann Schneider, *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens* ; II, *Die Entwicklung des Gilgameschepos*, Leipzig, Hinrichs, 1909 ; — Bezold, *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischen Inschriften*, Sitz. Ber. der Heidelberger Akad. d. Wiss., 1910 ; — Lehmann-Haupt, *Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, Tubingue, Mohr, 1911, p. 280.

2) Lehmann-Haupt, p. 280.

cernent Jésus, influence du mythe oriental qui semble bien avoir été le thème initial des aventures de Guilgamech ; mais cette influence, alors, s'est exercée par des moyens infiniment plus compliqués, plus indirects, moins mécaniques que ne le veut M. Jensen.

2. La mesure, la prudence, le souci de la complexité de la vie réelle, ce sont précisément les qualités qui distinguent la brochure qu'un autre assyriologue de marque, M. Heinrich Zimmern, a consacrée à un sujet connexe : les éléments babyloniens qui ont pu influencer sur les idées que les disciples de Jésus et Jésus lui-même se sont faites de sa personne et de son œuvre.

M. Zimmern affirme, contre MM. Drews et Jensen, que Jésus a réellement existé, mais soutient que les mythes orientaux ont exercé une action sur la manière dont il a été conçu. Il ne prétend pas que ces mythes viennent exclusivement ni directement de Babylonie : il y a eu influence de l'Égypte peut-être, du parsisme sûrement, spécialement du mythe de Mithra, celui-ci renfermant, du reste, peut-être des éléments originaires de Babylonie. Quand il y a eu action de Babylone, elle a pu s'exercer soit directement à l'époque israélite ou pendant la période juive, soit indirectement par les Cananéens. Il admet, du reste, qu'en bien des cas on ne peut pas décider, dans l'état actuel de nos connaissances, s'il y a eu une chaîne historique entre tel trait de la mythologie babylonienne et un élément analogue que l'on rencontre dans la tradition, le rituel ou le dogme chrétiens. Il se borne donc, comme dans ses *Keilinschriften und das A. T.* (3^e éd.), à dresser des listes de parallèles, souvent sans trancher si l'on est en présence d'un emprunt, soit populaire, soit littéraire, ou de deux produits similaires de la même « conception du monde commune à l'ancien Orient » (telle que la conçoit M. Winckler), ou simplement de deux applications indépendantes des lois générales de la psychologie humaine.

L'auteur signale aussi les points où les parallèles manquent dans la mythologie babylonienne.

L'esprit de système, qui inspire les théories de plusieurs de ses confrères en assyriologie d'outre-Rhin, est, on le voit, étranger à M. Zimmern. Il se sépare aussi bien de M. Winckler, l'inventeur de l'*altorientalische Weltanschauung*, que de M. Alf. Jeremias, le restaurateur de la typologie chère aux anciens dogmaticiens, et même de M. Jensen, l'*homo unius libri*, éditeur et apôtre de l'épopée de Guilgamech, bien qu'il ait pour les idées de ce dernier collègue des complaisances un peu excessives à notre gré.

On consultera donc avec beaucoup de fruit cette courte brochure : on y trouvera résumées les principales données babyloniennes qui rappellent de près ou de loin les croyances juives ou chrétiennes relatives soit à l'ère messianique et aux calamités qui doivent la précéder, — soit au Sauveur, à sa préexistence, à sa naissance, à sa mission, à ses souffrances, à sa mort, à sa descente aux enfers, à sa résurrection, à son ascension, à son intronisation, à sa parousie, à ses noces — soit au baptême et à la Cène.

M. Zimmern n'aboutit pas, comme M. Jensen, à cette conclusion sensationnelle que Jésus n'a pas existé ; sa brochure se termine par une question d'allures plus modestes : « dans quelle mesure le christianisme contient-il — dans beaucoup des traditions, des rites et des dogmes que conservent avec ténacité nombre de ses fidèles — non des réalités, mais des constructions mythologiques ? » Il y aurait des réserves à faire sur cette formule : il n'est pas évident que tout symbole provenant en dernière analyse d'une origine étrangère au judaïsme ou au christianisme soit nécessairement vide de réalité, de réalité spirituelle et morale. Mais la question n'en a pas moins sa gravité pour l'historien des religions comme pour le théologien.

ADOLPHE LODS.

THEODOR NOELDEKE. — **Neue Beitræge zur semitischen Sprachwissenschaft.** Un vol. in-8 de VIII-240 pages. — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1910.

L'œuvre nouvelle de l'éminent sémitisant contient, notamment dans les premiers chapitres, une foule de renseignements qui intéressent au plus haut point l'histoire des religions. Les indications que nous donnons ici n'ont d'autre but que de le montrer et d'appeler l'attention sur les matériaux à utiliser.

Dans un premier chapitre, l'auteur traite de la langue du Coran. K. Vollers a vivement ému les arabisants et plus encore les savants musulmans — sa communication fut un épisode mouvementé du congrès des Orientalistes à Alger — en cherchant à démontrer, dans son étude *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, que le texte primitif et authentique du Coran avait été rédigé dans le dialecte populaire du *Hidjâz* qui, entr'autres, ne comportait pas de flexions à la fin des mots (*I'râb*). Plus tard seulement, on aurait retravaillé le texte pri-

mitif pour le plier à la langue arabe littéraire. Après M. R. Geyer, M. Noeldeke se prononce contre cette théorie. Il observe que Vollers s'est trompé lorsque, prenant l'édition de Fluegel comme texte officiel, il a cru trouver des traces de la langue vulgaire ancienne dans les variantes fournies par la tradition. En réalité, Fluegel a suivi, et pas toujours exactement, le texte reçu le plus répandu, celui de l'école de *Hafs*; mais les variantes dont Vollers a fait état sont tout aussi canoniques, par exemple celles de l'école de *Nâfi'* suivie aujourd'hui encore dans tout le Maghreb. L'aire de la langue arabe étant très étendue, les variantes dialectales étaient nombreuses et la tradition les a soigneusement retenues; mais il n'y avait pas de langue vulgaire s'opposant à la langue littéraire. Le soin méticuleux avec lequel on a conservé le souvenir des prononciations divergentes — car c'est à cela que se limitent la plus grande partie des variantes, et il est impossible de savoir celles que suivait Mahomet, — est un sûr garant que le remaniement supposé par Vollers aurait laissé quelque trace dans les commentaires. Or, il n'en est rien. L'hypothèse de Vollers, tout ingénieuse qu'elle soit, n'est pas à prendre en considération. M. N. n'admet même pas avec M. Geyer que le peuple parlait à La Mecque une langue différente de celle du Coran, si l'on entend par là autre chose que les incorrections des ignorants et les idiotismes des esclaves venus du dehors.

On remarquera (p. 30) les considérations formulées sur le terme *hanîf* dont la tradition arabe a fait un synonyme de monothéiste. M. Noeldeke montre que les témoignages préislamiques sur lesquels on s'appuie ne sont pas solides. Quand l'Arabe chrétien *Bistâm* lance cette imprécation : « Je suis un *hanîf* si tu reviens (à la vie)! », il entend *hanîf* au sens de païen, comme d'ailleurs le font les langues voisines. De son côté, le P. Lammens (*Mahomet fut-il sincère?*, p. 14) tient pour entièrement fabriquées les biographies hanifites traditionnelles.

Après Geiger et S. Fraenkel, M. Noeldeke étudie les termes étrangers empruntés par le Coran et dont ce dernier déforme le sens. On ne peut déterminer jusqu'à quel point ce fut l'œuvre propre du Prophète, car on ignore à peu près tout des communautés chrétiennes et juives avec lesquelles il fraya et qui lui fournirent ses renseignements.

Nous passons à un autre sujet dans le chapitre où le savant auteur recherche les mots empruntés par l'arabe à l'éthiopien et réciproquement. Ce sont notamment des termes religieux. Les chrétiens d'Ethiopie ont emprunté à l'hébreu (ainsi *kâhen*, prêtre) ou à l'araméen y compris le syriaque (ainsi *qasîs*, prêtre) nombre de termes

religieux, et cela est fort naturel. Il est plus inattendu que tout un vocabulaire ait pénétré par eux en arabe, mais cela s'explique par la brillante civilisation de l'empire aksumite, par la domination abyssine qui se fit sentir en Arabie et les rapports qu'entretenait le commerce mecquois. Dans le domaine religieux, le savant sémitisant considère comme introduits en arabe par l'intermédiaire de l'éthiopien : *andjtl* (arabisé : *indjtl*), évangile, à cause de la perte de la finale grecque et à cause de la voyelle longue ; *djahannam*, enfer ; *chaitdn*, Satan (Pretorius, *ZDMG*, LXI, p. 619, admettait le processus inverse) ; *radjim*, épithète appliquée à Satan (le Prophète aurait mal compris l'éthiopien qui a le sens de « maudit » et il donna à cette épithète la valeur qu'elle avait en arabe de « lapidé ». Aussi est-il advenu que la vieille et mystérieuse coutume (étudiée par Chauvin, Doutté, etc...) du jet de pierres des pèlerins dans la vallée de Minâ, a fini par représenter la lapidation de Satan) ; *al-djibt*, l'idole ; *al-hawwâriyyoûn*, les Apôtres ; *al-mounâfiqoûn*, les hypocrites ; *al-fâtir*, le créateur ; *minbar*, chaire dans une mosquée principale ; *al-tâboût*, le berceau de Moïse et l'arche d'alliance, introduit soit par l'intermédiaire de l'éthiopien soit directement du terme juif ; *al-mashaf*, le livre sacré (l'origine étrangère de ce terme est mise en lumière par l'incertitude dans laquelle sont les commentateurs arabes pour vocaliser la première syllabe) ; *qalam*, le roseau à écrire qui ne viendrait pas du grec *κάλamos* par le syriaque, mais par l'éthiopien ; *saidanah*, dans le sens de méchante femme, ghoûle ; *zdr*, mauvais esprit.

Parmi les mots communs à l'arabe et à l'éthiopien qui se rattachent au culte, citons le terme *ܬܒܘܬܐ*, commun à toutes les langues sémitiques « qu'on rend le mieux, dit M. N., par *tabou* » ; pour le terme de *djinn* ou *djânn*, il faudrait faire intervenir l'épithète gréco-syrienne *gennaios* (cf. nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 57, note 4) ; *raqay*, conjurer par la magie ; *tatayyara*, tirer un mauvais augure.

Les savants arabes se sont plu à multiplier les mots à sens opposés (*addâd*) et c'est là une plaie des lexiques arabes. M. Noeldeke en étudie un certain nombre qui ne sont pas sans intérêt pour les conceptions religieuses. Il nous semble, en effet, que les termes aux sens opposés qui définissent les rapports sociaux (comme *djár*, protégé ou patron : *mauld*, client ou patron) attestent que le lien intervenu place sur le même pied, comme les initiés d'une même secte, le protecteur et le protégé. Primitivement surtout, il intervenait une sorte d'acte de fraternisation dont la tradition se conserve encore dans le repas en



commun, le contact, etc. Le trait n'est pas particulier à l'Orient, comme l'atteste notre mot « hôte », mais il prend là-bas un singulier relief. De même l'euphémisme ou le kakophémisme rentrent dans le domaine religieux ou tout au moins magique.

RENÉ DUSSAUD.

CLÉMENT HUART. — **Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis**, suivis d'une étude sur la religion des Houroûfis par le D^r Riza Tevfik connu sous le nom de Feylesouf Riza (*Gibb Memorial*, t. IX). Un vol. in-8° de xxi-315-125 pages. — Leyde, Brill ; Londres, Luzac, 1909.

Alors que ses fonctions le retenaient à Constantinople, M. Clément Huart découvrit à la bibliothèque de Sainte-Sophie un curieux traité persan que quelques années plus tard M. Edward G. Browne identifiait avec le *Djavidân-i kabîr* de Fazl-ullah, fondateur de la secte des *Horoûfis*. Bientôt on se procura chez des membres de l'ordre des Bektachis des écrits inspirés de la même doctrine et il apparaissait que, dès le xv^e siècle, l'ordre des Bektachis avait adopté la doctrine de Fazl-ullah, surnommé *Horoûfi*, persécuté et mis à mort par ordre d'un fils de Timour. « Fazl se croyait, nous dit Cl. Huart, et ses adeptes le crurent, l'incarnation de la divinité. Pour lui, toute théologie découle de l'alphabet arabe (28 lettres) complété au moyen des quatre lettres complémentaires qui y ont été ajoutées par les Persans. Il n'était pas l'inventeur de ce système ; il ne faisait qu'être l'écho d'idées ismaéliennes. » D'ailleurs, « au rapport d'Ismaq-Efendi, Fazl-ullah était un Qarmate, c'est-à-dire un Ismaélien, d'Astérad en Perse. Il fut mis à mort en 796 hég. (1393-94) par Mirâncâh, fils de Timour, décédé avant son père en 803 hég. (1400-01). Un de ses élèves, 'Alî el-a'la, se rendit en Asie Mineure, fut reçu dans un couvent de derviches Bektachis, et commença à répandre les idées de Fazl-ullah en les présentant comme celles de *Hadji-Bektâch* lui-même. Telle serait la voie par laquelle les Bektachis sont devenus *Horoûfis*. » M. Huart édite et traduit toute une série de traités relatifs à la doctrine de cette secte, tirés la plupart d'un manuscrit de sa collection.

En somme, nous avons là un rameau important de cette épaisse frondaison qu'on caractérise sous le nom de Chiisme outré et dont l'ismaélisme a été l'initiateur et le modèle. Comme le centre du mouvement a été la Perse, on a voulu y voir une réaction de l'esprit aryen

contre l'esprit sémite représenté par l'Islâm ; c'est là une formule vide de sens. Il serait plus compréhensif de dire que l'Islâm offrait une doctrine trop arrêtée, trop sèche et apportée par une domination trop étrangère à des populations extrêmement diverses dont, pour quelques-unes, il est fort difficile de dire à quel groupe ethnique on doit les rattacher. Dans leur diversité, ces populations avaient souvent en commun d'être restées à un stade religieux ancien, inaptes à atteindre la divinité abstraite, elles constituaient des groupes cherchant au moyen d'une doctrine particulière et secrète à ressaisir leur nationalité. C'est parce que les missionnaires ismaélis, avec leur propagande religieuse, ravivaient le nationalisme local que leur succès fut si grand et si redoutable. Dans la suite, leurs émules tardifs ne parvinrent qu'à créer des ordres de derviches. Les publications récentes de M. Georg Jacob et de M. Cl. Huart semblent indiquer que tous ces milieux hétérodoxes ont longtemps gardé une certaine conscience de leur commune origine et qu'ils ont continué à réagir les uns sur les autres. Pour le montrer d'une façon décisive, il suffirait de rechercher les étapes de l'activité religieuse de personnages relativement récents comme 'Alî el-a'la. On pourrait alors déterminer si, comme nous le croyons, ce dernier a été connu des Druzes et des Nosaïris.

RENÉ DUSSAUD.

J. GAIRDNER. — **Lollardy and the Reformation in England.** — Londres, Macmillan, 1908. 2 vol. gr. 8° de XII-578 et VI-506 pages.

M. Gairdner a édité avec une impeccable critique les papiers d'état du règne d'Henry VIII dans la collection du Maître des Rôles, et des *Calendars* qu'il connaît mieux que quiconque il a tiré une retentissante *History of the English Church in the sixteenth century from Henry VIII to Mary* (Londres, 1904). Cet ouvrage, qu'un tout récent historien catholique (M. l'abbé Tresal) appelait « un modèle d'impartialité », contenait déjà une esquisse de démonstration de la thèse que nous retrouvons beaucoup plus affirmée dans le présent livre : M. Gairdner considère la Réformation anglaise comme un fait mystérieux, échappant presque complètement à toute explication génétique : superficielle l'action de Wycliff, controuvée ou tout au moins exagérée à plaisir l'action persistante des Lollards à travers le xiv^e et le xv^e siècle ; la Réforme n'était pas réclamée par la majorité de la nation,

l'état de l'Église anglaise n'en faisait aucunement une nécessité logique, et la corruption des mœurs monastiques était toute sporadique dans le temps même où le lollardisme la proclamait le plus haut.

Tendancieuse en d'autres pays, une « impartialité » comme celle dont fait preuve ce très remarquable ouvrage est presque facile en Angleterre. Le double caractère novateur et traditionnaliste que porte aisément en lui un historien anglais si objectif qu'il puisse être d'intention y trouve satisfaction et équilibre : la Grande-Bretagne s'est donné une religion nationale par un acte spontané, par une décision politique, parlementairement conçue et réalisée ; ce serait presque en diminuer la portée autonome que d'y voir uniquement le résultat de forces historiques et morales impersonnelles. M. G. ne dénie point les titres de noblesse religieuse que confèrent à la Réformation henricienne des ancêtres comme Wycliff et son école : il se refuse seulement à la considérer comme uniquement conditionnée par les quelques tentatives antiromaines qui diversifient, mais ne modifient jamais dans son essence la vie de l'Église en Angleterre aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles. Au moment où le *Nouveau Testament* traduit par Tyndale et répandu par l'imprimerie dans toutes les classes de la population rendit une force nouvelle au biblicisme lollard, l'influence sociale des réformateurs était bien loin de ce qu'elle avait été au temps d'un John Oldcastle. On ne tient pas assez compte de l'hiatus qui sépare l'écrasement des Lollards au début du ^{xv}^e siècle de l'action de Tyndale au début du ^{xiv}^e. Et Tyndale — à qui M. G. ne rend qu'imparfaitement justice — comme Garret, sont des luthériens beaucoup plus que des lollards.

M. G. montre le schisme accompli par et pour Henry VIII à seule fin de permettre au roi d'épouser Anne Boleyn ; et il fait ressortir combien ce schisme tout de circonstance ressemble peu à une révolution théologique. Jusqu'à la fin du règne, subsista un malentendu que les décisions doctrinales ne dissipèrent jamais : les derniers représentants de l'esprit lollard prirent pour une révolte contre la discipline dogmatique de Rome ce qui n'était qu'un affranchissement de sa juridiction matérielle. M. G. montre que la doctrine des sacrements prétend, dans l'église royale, rester orthodoxe à l'encontre des affirmations du *New Learning* : les premiers martyrs sont des martyrs d'un non-conformisme politique et ainsi s'explique une part des contradictions qui résistent à toute analyse du complexe caractère de Thomas More.

On a reproché à M. G., et semble-t-il, avec raison, de n'avoir pas lorsqu'il taxe d'arbitraire et d'inutilité les vexations que fit subir au mona-

chisme anglais, l'autocratie d'Henry VIII, assez tenu compte du fait que les visiteurs Leigh et Leyton, envoyés par Cromwell dans les différents monastères y avaient recueilli sur les mœurs et sur la doctrine qui y avaient cours des témoignages et documents à peine plus pessimistes que ceux relevés par les évêques au cours de tournées pastorales antérieures d'un ou deux siècles au schisme anglican. M. C.-G. Coulton, dans un article du *Hibbert Journal* (avril 1909) dont la thèse est tout opposée à celle de M. G., a signalé dans les sources utilisées par le savant éditeur des *Calendars* cette lacune qui vicie une part de ses conclusions sur ce point spécial (v. tout le III^e livre : *The fall of the Monasteries*). La réaction, marquée dans les six articles, contre les infiltrations luthériennes est expliquée, dans le dernier chapitre de ce troisième livre, en connexion avec la politique extérieure de Henry VIII, ses mariages diplomatiques, sous la menace d'une coalition continentale contre l'Angleterre.

Et durant toute la partie du règne qui suit la promulgation de l'Acte de Suprématie, s'établit au milieu des plus violentes secousses religieuses et politiques un compromis laborieux entre le double principe de négation et de conservation qui inspira Henri VIII et ses ministres : *The wonderful thing is really not how much was destroyed, but how much was preserved* (p. 479) dit en manière de conclusion M. G. — Des destinées de la « Bible anglaise », de l'élaboration des différents formulaires ressort le dessein arrêté chez Henry VIII de tempérer à sa guise les manifestations de l'esprit lollard, vieille chose et vieux mot que le roi utilisait à des fins nouvelles — avec un dédain brutal de la vie et de la pensée des partisans ou adversaires du lollardisme théologique.

Peut-être s'y trompera-t-on ; pour nous l'importance religieuse des traditions wycliffites n'est en rien diminuée par la minutieuse démonstration que fournit M. G. de leur insignifiance en tant que facteurs du schisme anglican. Lui-même tient à laisser le lecteur sous l'impression que *réformation* et *suprématie religieuse du roi* sont deux positions bien distinctes — et sa pénétrante étude de l'activité intégrale d'un Cranmer, « despote spirituel » tend bien à éviter toute équivoque sur un point où elle menace de s'établir — M. G. annonce en conclusion ces temps où, après la période d'accord avec la suprématie royale sous Elisabeth, le lollardisme, qui s'appellera calvinisme ou puritanisme, s'attaquera à la royauté avec autant de vigueur offensive que les tenants du *romanisme* en Angleterre (p. 381).

P. ALPHANDÉRY.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D. VIOLLIER. — **Essai sur les Rites funéraires en Suisse, des origines à la conquête romaine**, fascicule I du XXIV^e vol. de la *Bibliothèque des Hautes Études* (Sciences religieuses), 86 pages. Paris, Leroux, 1911. — Les âges de la pierre ne nous ont légué, en fait de manifestations religieuses, que les traces d'un culte rendu aux morts. Ce n'est pas assez pour établir que ce culte a été la première forme de religion, mais cela prouve du moins l'antiquité et la persistance de certains usages qui s'y rattachent encore aujourd'hui. M. D. Viollier a réuni dans son mémoire tout ce qui concerne les vestiges archéologiques des rites funéraires en Suisse depuis la fin de l'époque paléolithique jusqu'à celle de la période gauloise, en passant par l'époque néolithique, l'âge du bronze et le premier âge du fer. Il s'appuie sur la distribution des tombes, le groupement de leurs formes respectives, le caractère ostéologique des restes humains, enfin le mode de sépulture (inhumation ou incinération), pour reconstituer, à l'aide du mobilier funéraire, les rites dont nous possédons ainsi les vestiges et il s'efforce d'interpréter ces rites en utilisant les renseignements recueillis sur la signification d'usages analogues parmi les populations de l'antiquité, comme parmi les non-civilisés de notre époque. C'est la bonne méthode, à condition d'être maniée avec prudence. Peut-être que l'auteur généralise un peu trop, quand il explique tous les rites funéraires par la juxtaposition de ces deux croyances : 1^o que le revenant est à redouter, mais seulement jusqu'à l'anéantissement des organes ou des chairs (d'où les précautions pour retenir le mort dans la tombe, les procédés d'incinération, de mutilation et de décharnement); 2^o qu'une fois cette disparition effectuée, l'âme part pour le pays des esprits, d'où elle ne peut plus exercer une influence malfaisante. C'est en vue de ce grand voyage qu'on aurait placé dans les tombes des provisions, des armes, des équipements et même des moyens de transport. L'auteur croit pouvoir expliquer ainsi les rouelles si abondantes dans les tombes de l'époque gauloise; elles symboliseraient le char destiné au voyage du mort.

A propos d'une autre déduction de l'auteur, il faut signaler que l'usage de briser ou de brûler les objets déposés dans la tombe ne s'explique pas forcément par une application de l'idée de *tabou*; ce peut être l'intention de *tuer* l'objet, de même qu'on immole des victimes, afin que son esprit soit mis à la disposition de l'esprit du défunt, qu'on se fasse ou non une idée définie sur le séjour assigné à ce dernier.

G. D'A.

WILLIAM HAYES WARD. — **The Seal Cylinders of Western Asia**. Un vol. in-4° de xxix-428 pages et 1315 figures. Washington, Carnegie Institution, 1910. — L'interprétation des cylindres babyloniens, portant des scènes religieuses ou épiques, a fait de notables progrès depuis les premières et très méritoires recherches de Menant sur la Glyptique orientale : il suffit de citer le nom de M. Heuzey. Mais il était urgent, autant pour préparer de nouvelles précisions que pour mettre à la disposition de tous les résultats acquis, d'en reprendre l'étude d'ensemble et d'offrir une sorte de *corpus* où seraient groupées les têtes de séries avec leurs principales variantes. C'est cet ouvrage, fruit de vingt années de recherches patientes, que nous offre M. W. H. Ward déjà connu par la publication des cylindres de la collection Pierpont Morgan. Il reproduit et décrit plus de 1.300 cylindres, choisis entre plusieurs milliers, et classés par contrées et sujets. D'abord, les cylindres archaïques avec l'aigle de Lagash, des divinités assises, la divinité dans une barque, la lutte avec les animaux sauvages ; puis, les hauts faits de Gilgamès, les représentations de Samas, Istar, Adad-Ramman, etc. Après les cylindres babyloniens, il examine les cylindres assyriens, syro-hittites et ces derniers ne sont pas les moins intéressants. Le matériel ainsi présenté est de première importance pour l'étude des mythes, des types et attributs divins, des cérémonies du culte ; il illustre ou supplée la documentation écrite.

R. D.

R. REITZENSTEIN. — **Die hellenistischen Mysterien-Religionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen**. — Leipzig et Berlin, Teubner, 1910. Un vol. petit in-8 de 222 p. — L'ouvrage de M. Reitzenstein se compose de deux parties distinctes, très différentes de caractère, d'aspect et de proportions.

Au début, en soixante pages, sans références, une vue d'ensemble, très suggestive, sur les mystères de la période hellénistique. C'est la reproduction d'une conférence faite le 11 novembre 1909 devant un public de théologiens. Visiblement, l'orateur prit plaisir à bousculer un peu les préjugés des théologiens qui l'entendaient, en cherchant dans les mystères d'Orient l'une des origines du christianisme. Ne pouvant entrer dans le détail, il s'est efforcé de dégager les traits dominants : caractères des cultes helléniques, rapports des religions et des philosophies, dévotions populaires, divers genres de mystères, rôle des prophètes et des thaumaturges, livres sacrés, révélations directes et magie, enseignement donné dans les mystères et action sur la vie morale, Apulée et les mystères d'Isis, cultes phrygiens et culte de Mithra, littérature hermétique, Philon d'Alexandrie, la Gnose et le Gnosticisme, influence sur saint Paul et le christianisme primitif. On voit que l'auteur touche à beaucoup de grosses questions. Il y touche, d'ailleurs, en homme bien informé, qui des faits ou des textes sait tirer des idées, et qui ne craint ni les rapprochements ingénieux, ni les conclusions hardies, même aventureuses. Beaucoup des théologiens qui

l'écoutaient ont dû hésiter à le suivre jusqu'au bout, là où il fait presque de saint Paul un initié des mystères d'Orient.

S'il a supprimé les références dans cette première partie où il reproduit simplement le texte de sa conférence, il a pris sa revanche dans la seconde partie : un long Appendice qui remplit les trois quarts du volume (p. 61-214), et où abondent les remarques et éclaircissements. Le plus souvent, ce sont des notes relativement courtes, destinées à expliquer, justifier ou compléter tel ou tel passage de la dissertation. Mais, parfois, ces notes s'allongent, prennent les proportions et l'allure de petits mémoires, avec tout l'appareil érudit. Telles sont les notes, pleines d'observations à retenir, sur la *sancta militia* des mystères (p. 66), ou sur la liturgie de Mithra (p. 108), ou sur la Gnose (p. 112), ou sur l'esprit et la doctrine de saint Paul (p. 160).

Cette seconde partie du livre n'est pas celle qui intéressera le moins les connaisseurs. Mais ceci écrase cela. Il y a une trop évidente disproportion entre la masse de l'Appendice et la dissertation d'allure dégagée qu'elle encadre ou étouffe. L'ensemble est peu cohérent, quoique les morceaux en soient bons. Mieux valait choisir : d'ailleurs, sans rien laisser perdre. L'auteur était riche d'idées personnelles, et richement documenté : on se demande comment il n'a pas eu l'héroïsme de sacrifier à la fois Appendice et conférence, pour fondre le tout en un livre harmonieux, qui pouvait être neuf, sur les mystères de l'Orient hellénisé et sur leurs rapports plus ou moins étroits avec le christianisme naissant.

P. M.

T. K. CHEYNE. — **The two religions of Israel with an examination of the prophetic narratives and utterances.** Londres, Adam and Charles Black, 1911. In-8° de xii et 428 p. — Les deux religions dont il est question dans cet ouvrage sont la religion de Yahwe et celle de Yerahmeel, la divinité que M. Cheyne retrouve dans tous les textes de la Bible plus ou moins altérés. Cette fois c'est dans les pages concernant les prophètes, à commencer par Moïse et Balaam, que M. Cheyne découvre le nom fatidique, avec ses compagnons Ashur et Yishmael. Ceux qui veulent savoir comment M. Cheyne procède n'ont qu'à lire le volume élégamment publié, qui fait suite aux *Traditions and Beliefs of ancient Israel* du même auteur (voir *Revue de l'histoire des Religions*, t. LVIII, p. 408).

M. L.

IGNAZ GOLDZIHNER. — **Vorlesungen über den Islam**, un vol. in-8°, x et 341 pages, Heidelberg, Carl Winter, 1910 (*Religionswissenschaftliche Bibliothek herausg. von W. Streitberg und R. Wünsch. I*). — En 1908, M. Goldziher fut invité par l'*American Committee for Lectures on the History of Religions* à se rendre aux États-Unis pour y faire une série de leçons sur l'Islam ; empêché par l'état de sa santé de répondre à cet appel, comme il l'avait résolu, l'auteur publie aujourd'hui ses leçons telles qu'il les avait rédigées dans leur forme générale pour ses auditeurs américains.

Ce sont bien des *Vorlesungen*, telles qu'on les entend en pays de langue allemande. Ce sont des leçons universitaires, avec toute la connaissance approfondie du sujet que réclame l'enseignement supérieur, avec toute la richesse des annotations et de la bibliographie qu'on est en droit d'attendre d'un savant tel que M. Goldziher.

Le caractère général du sujet, qui embrasse l'Islam tout entier, et l'extrême variété des matières traitées sous chaque rubrique principale, rendent à peu près impossible une analyse du livre dans un bref compte rendu, qui doit avant tout donner l'impression que laisse la lecture de l'ouvrage, de façon à juger de sa valeur et de l'intérêt qu'il présente.

Le sujet est divisé en six parties, toutes suivies d'un complément sous forme de remarques : Mahomet et l'Islam, développement de la loi, développement du dogme, ascétisme et soufisme, sectes, développements postérieurs¹ (*spätere Gestaltungen*, litt. formations plus récentes). Chaque leçon est d'un intérêt captivant, et les remarques le sont tout autant.

L'ouvrage est à tous égards excellent ; le seul reproche qu'on puisse adresser à l'auteur c'est de manquer parfois de clarté.

E. M.

MIGUEL ASIN. — **Un faqih Siciliano, contradictor de Al Gazzâli.** Palermo, 1910, 29 p. in-8. — Par ses attaques contre les mystiques et les théologiens à l'esprit étroit, El Ghazâli² avait soulevé contre lui une foule d'ennemis. L'un d'eux fut le Sicilien Abou 'Abd Allah Moḥammed ben 'Ali de Mâzara. Dans un mémoire plein d'érudition, M. Asin qui a fait d'El Ghazâli une étude particulière³, a d'abord confirmé ce qu'Amari avait soupçonné, à savoir que les biographes avaient souvent confondu deux Mâzari portant chacun le prénom d'Abou 'Abd Allah et le nom de Moḥammed⁴ ; l'un, fils de 'Ali, de la tribu de Tamim, qui habitait Mahadya, et l'autre, fils de Moslim, de la tribu de Qoraïch qui vivait à Alexandrie. Les passages qu'il a traduits d'Ibn Farḥoun et d'Edh Dhabbi sont concluants.

(Les attaques d'El Mâzari nous ont été conservées par Seyyid El Moradha, qui les a empruntées, en les abrégant quelquefois, à Es Sobki⁵, *Taba-*

1) Dans cette dernière partie, l'auteur étudie en particulier le Wahbâbisme, le Bâbisme, le Béhâïsme et l'Islam hindou.

2) M. Asin a adopté la lecture Gazzâli (Ghazzâli). L'autre m'a paru préférable, à cause de Ghazâla près de Tōus, d'où était originaire la famille du philosophe.

3) *Al Gazel, dogmática moral, ascetica*. Sarragosse, 1901, pet. in-8.

4) La conjecture de M. Asin p. 4, note 1 est fondée. Le jurisconsulte qu'Ibn Farḥoun appelle Abou Moḥammed ibn 'Abd el Ḥamid de Sousse est bien Abou Moḥammed 'Abd el Ḥamid ben Moḥammed connu sous le nom d'Ibn eṣ Ṣâigh., Ibn en Nâdji dans son *Ma'âlim el Imân* (Tunis, 1320 hég. 4 v. in-8, t. III, p. 248-249) dit bien qu'il compte parmi ses disciples El Mâzari, mais il ajoute que cet 'Abd el Ḥamid était originaire de Qaïrouan et vivait à Sousse.

5) Aux sources mentionnées sur El Sobki, p. 9, note 1, on peut ajouter Ben

qât ech Châf'yah. Celui-ci avait utilisé directement un ou plusieurs ouvrages d'El Mâzari dont il cite les propres paroles. Il a du reste critiqué lui-même les reproches adressés à El Ghazâli. La traduction qu'en donne M. Asin est accompagnée de notes importantes. Sa conclusion est que, de toutes les critiques d'El Mâzari, une seule est fondée, en dépit des efforts d'Es Sobki : c'est la tendance d'El Ghazâli à accueillir avec des sympathies plus ou moins dissimulées, les théories péripatéticiennes qui peuvent s'harmoniser le mieux avec le dogme musulman. Il est vrai qu'à notre point de vue, le reproche du théologien sicilien est un éloge.

René Basset.

PAUL V. CHARLAND. — **Madame sainte Anne et son culte au moyen âge.** — Paris, Alphonse Picard, 1911, grand in-8. 350 pages. Prix : 8 fr. — Le titre de ce livre dit suffisamment son objet ; la méthode avec laquelle il est écrit défie toute appréciation. C'est une enfilade de notes où l'on expose tout ce que l'on a appris en faisant des recherches sur une fête liturgique et le culte d'une sainte. Ton de bonhomie, empreinte d'une curieuse fatuité dogmatique et littéraire et d'un calme mépris pour la critique historique.

L'auteur, — un dominicain, docteur ès lettres, membre de la Société royale du Canada, — nous raconte (page 180) qu'au collège il voyait apparaître en marge de ses élucubrations « la mauvaise note du professeur : *non ad rem* ». Il n'a pas tenu compte des observations de son maître. Il « persiste quand même ». Ailleurs (page 345), il écrit encore : « *Non erat hic locus*, dira la censure, mais qu'importe la censure ? » « Il fait si bon dans ce champ clos qui sert d'ailleurs comme de lente et douce avenue au *jardin de Madame sainte Anne* ! Par ces jours d'automne et cette pluie qui tombe plus triste encore que les feuilles mortes (De la dépouille de nos bois, etc.) y a-t-il meilleur souvenir que nos souvenirs d'antan, et du plus loin qu'ils peuvent nous revenir?... » « *Judicent periti* ! Nous n'avons pas voulu établir une preuve, — à quoi bon ? — mais poursuivre encore tout doucement une étude qui devient en effet de plus en plus douce à mesure qu'elle avance. »

C'est sur ses derniers mots que le lecteur est congédié, renvoyé, à un second volume, à paraître, et qui contiendra le reste des notes sur les « fêtes et liturgie » de sainte Anne en Orient, avec, en seconde partie, une « étude du même genre que la précédente » sur son culte en Occident.

A. HOUTIN.

ALBERT MATHIEZ. — **Les conséquences religieuses de la journée du 10 août 1792 : la déportation des prêtres et la sécularisation de l'état civil.** Brochure in-8 de 52 p. — Paris, Leroux, 1911 (de la « Bi-

Cheneb, *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjaza du Cheïkh 'Abd el Qâdir el Fasy*, Paris, 1907, in-8, p. 219-220.

bliothèque d'histoire révolutionnaire »). — Très intéressante étude dans la manière de celles de l'auteur qui ont déjà été signalées ici (mars 1910, p. 265). « Par la façon dont elle fut interprétée et appliquée, la déportation des prêtres réfractaires fut une tentative pour réformer l'église constitutionnelle dans un sens philosophique et pour l'assujettir plus étroitement encore à l'État. La sécularisation des actes de l'état civil ne fut pas inspirée par une pensée de neutralité laïque, comme des historiens superficiels ou prévenus ont paru le croire, mais sous le coup de nécessités inéluctables, par un esprit de domination, de prosélytisme et de combat. » L'idéal des révolutionnaires « est resté l'idéal antique : l'État Culte et Religion ». — Pages 28-52, appendices de curieux documents.

A. HOUTIN.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. II. (*Deutschmann bis Hessen*). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1910. Un vol. 4° de xii p. et 2194 colonnes. — Cette encyclopédie apporte, en ce deuxième volume, un nouveau lot d'articles excellemment distribués et proportionnés. L'unité de plan de cette belle publication est maintenue avec une rare exactitude ; les mots typiques y sont établis et répartis selon l'intérêt le plus pratique de la science et sans soupçon possible de systématisation *a priori*. Cela est sensible surtout pour des mots comme *Ehe*, *Eid*, *Gebet*, *Gottesdienst*, *Heiligtum*, etc. où les auteurs, au risque même d'exagérer la teinte impersonnelle de leurs exposés spéciaux, se sont appliqués visiblement à éviter le reproche de comparatisme incompatible avec la neutralité d'une encyclopédie. Les mots abstraits comme *Erscheinungswelt der Religion*, les rubriques trop vastes *Ethik*, *Frau*, *Glaube*, *Gott* y sont relativement rares. Quelques articles présentent un tableau précis et neuf du développement religieux et de la situation présente des églises de différents pays : *England* (Herz et Werner), *Frankreich* (Elkan), *Hesse* et *Hesse-Nassau*, etc. L'article : *Evangelien* est magistralement traité par M. W. Bousset. MM. H. Fischer et Kroll ont donné, le premier sur la religion des Germains, le second sur la religion grecque, des notices brèves, mais très substantielles et suivies de bibliographies qui guideront très sûrement les étudiants et surtout le grand public, auquel il ne faut pas oublier que s'adresse par essence cette entreprise de vulgarisation scientifique.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Ch. De Smedt. — Le Père Charles de Smedt, président de la Société des Bollandistes, est mort le 4 mars dernier à Bruxelles. Il était né à Gand le 6 avril 1833. Entré de bonne heure dans la Compagnie de Jésus, il fut nommé encore très jeune professeur d'histoire ecclésiastique au collège théologique des Jésuites à Louvain. Après un séjour de quelques années à Paris où il s'occupa activement de la rédaction de la revue *Les Études*, il reprit en 1872 son enseignement à Louvain et ne le cessa qu'en 1877 : à cette époque il entra définitivement dans l'illustre institut des Bollandistes dont il prenait la direction en 1882, à la mort du P. B. Borme.

Ses brillants états de service dans les études hagiographiques ne doivent pas faire oublier l'activité pédagogique déployée par le professeur de Louvain et dont les témoignages marquèrent parmi les plus utiles contributions à l'établissement des méthodes critiques dans le domaine de l'histoire. Il réunissait en 1883 les articles parus en 1869 et 1870 et dans les *Études* sous le titre *Principes de la critique historique*, excellent manuel d'histoire scientifique auquel ont pleinement rendu hommage ceux qui l'ont suivi dans cette utile besogne de vulgarisation méthodologique, M. Bernheim (*Lehrbuch der historischen Methode*), MM. Langlois et Seignobos (*Introduction aux Études historiques*) etc.

Ce livre avait été précédé de l'*Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam* (Gand-Louvain-Paris, 1886). Reproduisant intégralement, en latin, les articles des *Études* : la troisième et la quatrième partie renferment un recensement méthodique des sources et des plus importantes œuvres auxiliaires de l'histoire ecclésiastique. Presqu'en même temps que l'*Introductio* paraissaient les *Dissertationes selectæ in primam ætatem historiæ ecclesiasticæ* (Gand, 1876). Dans les sept dissertations de ce volume, le P. de Smedt examinait successivement l'épiscopat de saint Pierre à Rome, la controverse touchant la célébration de la fête de Pâques, l'auteur des *Philosophoumena*, les accusations de l'auteur de cet écrit contre le pape S. Calixte, le différend entre le pape saint Étienne et saint Cyprien touchant la validité du baptême conféré par les hérétiques, la définition du concile d'Antioche concernant le terme ὁμοούσιος, enfin l'ordre de succession et la chronologie des papes des trois premiers siècles. En outre dix appendices fournissaient aux lecteurs — et surtout aux étudiants auxquels s'adressait ce livre de critique appliquée — les textes essentiels se rapportant à chacune des questions traitées.

A ces travaux sur les premiers âges de l'Église se rattachent un certain nombre d'articles parus dans les *Études*, dans la *Revue des questions historiques* ou communiqués dans des Congrès, entre autres une importante contribution sur l'*Organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du iii^e siècle* (*Rev. Quest. Histor.*, 1888, t. XLIX, 329-384) et l'*Organisation des Églises chrétiennes au iii^e siècle* (*Rev. Quest. Histor.*, 1891, t. L, p. 397-429). Le P. de Smedt ne s'était d'ailleurs pas étroitement cantonné dans les recherches sur les premiers siècles chrétiens ; l'histoire du moyen âge et des temps modernes lui est redevable de belles études sur les sources de l'histoire de la croisade contre les Albigeois (*Rev. Quest. Hist.*, t. XVI, p. 481 (*Études*, 1874, t. LXIII, p. 387, et 1876, t. LXIV, 35-73 ; sur les révélations de sainte Thérèse (*R. Q. H.*, 1884, t. XXXV, p. 533-580, etc.).

Par leurs dates, ces articles montrent bien que l'intérêt effectif que portait M. De Smedt aux recherches sur l'histoire générale de l'Église ne s'était nullement ralenti du fait de son accession à la dignité de *senior* dans le collège des Bollandistes. Il n'en reste pas moins que le meilleur, le plus fécond de son enseignement et de son œuvre historique se trouve condensé dans les trois in-folios préparés et parus dans la glorieuse collection hagiographique de 1882 à 1911. Le mérite bollandiste de M. De Smedt a été excellemment résumé par M. Cauchie dans un article auquel nous empruntons les éléments de cette courte notice (*Rev. Hist. ecclés.* 15 avril 1911. « L'édition des *Acta Sanctorum* est constamment améliorée ; un organe périodique a été créé et un travail prodigieux de répertorisation s'est opéré qui comblent les lacunes du passé, concourent à l'œuvre du présent et assurent le succès et le progrès du labeur futur. »

Le tome I^{er} de novembre parut en 1887 et tout de suite on constata dans le monde scientifique les profondes modifications accomplies dans les conditions de publications des textes. L'apparatus critique était beaucoup plus considérable et minutieux : en tête de chacun des *Acta* se trouvait la liste systématique des mémoires. Les principales variantes de chaque texte étaient notées au bas des pages. Le commentaire préliminaire était à la fois plus précis et plus succinct.

L'année même où le P. De Smedt devint président de la Société des Bollandistes en 1882, il fondait un recueil trimestriel destiné à compléter les *Acta* déjà publiés et à préparer l'édition des volumes futurs, les *Analecta bollandiana*. Ce recueil renfermait des articles originaux sur des points importants d'hagiographie, des textes et documents de tout genre, *addenda* et *corrigenda* aux *Acta Sanctorum* du passé ou du présent, enfin un très complet bulletin des publications hagiographiques.

Le P. De Smedt a de plus institué des répertoires indispensables des textes hagiographiques qui mettent l'œuvre des Bollandistes en connexion avec le labeur historique général et rapprochent en quelque sorte leur institut de la masse des travailleurs. Deux catalogues ont paru déjà : le *Catalogus codicum*

hagiographicorum latinorum antiquiorum sæculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi (4 vol. 1889-1893), et la *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (1898-1901).

Le P. de Smedt, en dehors de ses travaux de professeur et de Bollandiste, a fourni une collaboration éminente à bon nombre de recueils, encyclopédies, périodiques : outre les *Études* et la *Revue des questions historiques*, la *Biographie nationale de Belgique*, la *Revue des questions scientifiques*, la *Revue générale*, la *Catholic Encyclopedia*, les Actes de différents congrès et notamment des congrès scientifiques internationaux des catholiques se sont enrichis à maintes reprises des travaux sortis de sa plume.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'avait élu membre correspondant en décembre 1874. Bientôt après l'Académie royale de Belgique le comptait parmi ses membres actifs.

P. A.

D. Chwolson. — Le doyen des orientalistes, Daniel Abramovič Chwolson est mort le 5 avril de cette année à l'âge de 92 ans. Il avait pris sa retraite, après avoir longtemps occupé à l'Université de Saint-Petersbourg la chaire de langues hébraïque, syriaque et chaldaïque.

Né en 1819, à Wilna, d'une famille israélite qui le destinait au rabbinat, Chwolson ne connut d'autre langue que l'hébreu jusqu'à l'âge de 18 ans. S'étant mis à apprendre les langues européennes, il ne tarda pas à se rendre à Breslau où il suivit les cours de l'université et s'adonna plus particulièrement à l'étude de l'arabe. Il fut reçu docteur à Leipzig en 1850. Ayant embrassé le christianisme, il fut nommé, en 1855, professeur de langues orientales à l'université de Saint-Petersbourg. Dès l'année suivante, il publiait une contribution magistrale à l'histoire des religions qui restera son œuvre principale : *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol. Par une étude intelligente des sources, il arrivait à résoudre une des questions les plus embrouillées touchant les sectes de Syrie et de Mésopotamie. Mahomet cite trois religions dont les adeptes ont un rang à part comme « gens du livre », c'est-à-dire comme ayant participé à la révélation, ce sont les Chrétiens, les Juifs et les Sabiens. Ce dernier terme avait fort embarrassé les auteurs arabes et, à leur suite, les savants modernes. On allait jusqu'à les confondre avec les Sabéens de l'Arabie méridionale. Chwolson donna la clé de l'énigme. Il démontra de la manière la plus nette que les Sabiens du Coran sont les Mandéens ou Mandaïtes, appelés parfois chrétiens de Saint-Jean. Le trouble apporté dans les traditions venait de ce que, au passage du Khalife al-Ma'moun, marchant contre les Grecs en 215 de l'hégire, on découvrit dans la ville de Harrân, en Mésopotamie, une population païenne que les lois islamiques condamnaient à la conversion ou à l'extermination. C'est alors qu'un savant musulman trouva ce subterfuge de faire déclarer aux habitants de Harrân qu'ils étaient Sabiens. Ainsi, comme « gens du livre », ils étaient admis à conserver leur culte où les anciennes

croyanances locales — notamment le culte du dieu Sin — s'étaient fondues avec les doctrines des écoles grecques de Syrie.

Chwolson fut moins heureux quand il crut retrouver dans le traité arabe sur l'agriculture nabatéenne des citations d'auteurs babyloniens très anciens (*Ueber die Ueberreste der Altbabylonischen Literatur in Arabischen Uebersetzungen*, S. P., 1859). De cette période date encore son étude sur Tammouz : *Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den Alten Babyloniern*, S. P., 1860. Chwolson s'est également beaucoup occupé d'épigraphie hébraïque; il suffit de citer son très utile *Corpus inscriptionum Hebraicarum*, S. P., 1882.

Jouissant d'une considération égale à sa valeur scientifique, Chwolson fut désigné par le gouvernement russe comme membre de la commission chargée d'enquêter sur l'accusation de meurtre rituel élevée contre les Juifs de Saratov. Il a publié en russe, en 1861, et republié en 1880 avec additions, un mémoire qui résume cette émouvante affaire, et démontre la fausseté des accusations. Il en donna une édition allemande en 1891 sous le titre : *Die Blutanklage und sonstige Mittelalterliche Beschuldigungen der Juden*, Francfort s/M., 1901. Dans son étude *Das letzte Passamal Christi*, S. P., 1892, il cherche à montrer que Jésus ayant été condamné en violation des lois rabbiniques, il ne pouvait avoir été traîné devant un tribunal juif.

Le 80^e anniversaire du savant orientaliste russe fut fêté par la publication d'un *Recueil des travaux rédigés en mémoire du Jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson*, Berlin, 1899. Jusque dans ses dernières années, et bien qu'il fût frappé de cécité, le vénérable savant ne cessa de s'intéresser au mouvement contemporain et particulièrement aux questions religieuses. Sa dernière brochure (*Beitraege zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 409 vor Chr. bis ca. 1.000 nach Chr.*, Haessel, Leipzig, 1910) discutait les questions soulevées par le livre de Drews, *Die Christusmythe*.

R. D.

Rubens Duval. — Le 10 mai dernier, Rubens Duval, professeur honoraire au Collège de France, est décédé à Morsang-sur-Seine, à l'âge de soixante-douze ans.

Ignorée du public, mais singulièrement estimée des spécialistes, l'œuvre de Rubens Duval marquera dans les fastes de l'orientalisme français par des travaux de longue haleine et d'une admirable conscience. Il ne s'était point adonné spécialement aux recherches d'histoire religieuse, mais le champ des études syriaques qu'il avait choisi et où il était un maître incomparable, le plaçait en pleine histoire ecclésiastique. La littérature syriaque, en effet, est essentiellement d'origine religieuse et constitue une des principales sources de l'histoire de l'Église orientale.

Son premier ouvrage important fut, en 1881, sa *Grammaire syriaque*. Attaché à la partie araméenne du *Corpus*, il vit sa maîtrise consacrée en 1895 par le Collège de France qui transforma la chaire de James Darmesteter en une

chaire de *Langues et littératures araméennes* et l'y appela. Il renouait ainsi une chaîne depuis longtemps rompue puisque le célèbre orientaliste d'Herbelot avait enseigné le syriaque au Collège de France à partir de 1692 et que cette chaire disparut en 1770. Ce fut au titulaire de la chaire voisine de *Langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques* qu'il appartint dès lors d'y suppléer. Etienne Quatremère s'y employa activement. Il réunit les matériaux d'un vaste lexique syriaque qu'il ne put malheureusement publier faute de fonds. Payne Smith fit entrer cette documentation dans son *Thesaurus syriacus* et le savant anglais rendit un juste hommage à son prédécesseur en inscrivant son nom au frontispice de l'ouvrage. Rubens Duval reprit la tradition de Quatremère en élevant par un labeur de quinze années ce monument philologique qu'est l'édition du *Lexique syriaque de Bar-Bahloul* (1888-1900). Entre temps, il donnait l'*Histoire de la ville d'Edesse* d'après les sources syriaques (1892) et une excellente *Histoire de la littérature syriaque* (1899) arrivée bientôt à sa troisième édition. En 1907, se sentant fatigué, le savant maître dut renoncer à son cours du Collège de France. Bientôt, on ne le vit plus qu'à des intervalles irréguliers aux séances de la Société Asiatique dont il était vice-président. Il laisse une œuvre des plus marquantes et son enseignement a remis en faveur chez nous les études syriaques.

R. D.

DÉCOUVERTES

La divination en Chine. — M. Chavannes a étudié des fragments d'écaille de tortue qui ont été exhumés en 1899 dans le Nord de la province chinoise de Ho-nan.

Ces écailles de tortue servaient à la divination ; après les avoir perforées d'en-droit en endroit, on les exposait au feu et les craquelures qui se produisaient étaient interprétées par l'augure. Les inscriptions qui sont gravées à la pointe sur ces morceaux d'écaille nous révèlent que nous sommes en présence de textes d'une très haute antiquité. Les esprits qu'on consulte sur l'avenir sont les empereurs défunts de la dynastie des Yin qui régna dans le second millénaire avant notre ère ; on les interroge sur la pluie, sur la moisson, sur la chasse ; il est vraisemblable que ce sont les empereurs de cette même dynastie qui s'adressaient ainsi à leurs ancêtres pour être informés sur ce qu'ils devaient faire.

Non seulement, conclut le savant sinologue, ces fragments d'écaille de tortue nous reportent aux plus anciens temps de la civilisation chinoise, mais encore ils nous renseignent sur les procédés au moyen desquels on pratiquait la divination et ils nous permettent d'élucider ce sujet qui était resté jusqu'ici fort obscur (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 38-39, et *Journal asiatique*, 1911, I, p. 127-137).

Panthéon kassite et divinités indo-européennes. — Le P. Dhorme publie dans la *Revue Biblique*, 1911, p. 277-278, un ex-voto kassite dédié « au dieu Šougamouna, son dieu créateur » par un certain Kour-Indar, fils de Nazi-Mardouk. Le dieu Šougamouna est le coryphée du panthéon kassite-babylonien. Beaucoup plus intéressant est le nom du dédicant. « Nous n'hésitons pas, dit le savant assyriologue, à reconnaître dans *Indar*, le dieu aryen *Indra* qui est invoqué, sous la forme *In-dar* et *In-da-ra*, dans les textes de Boghaz-keui. On sait que des divinités indo-européennes figurent dans le panthéon kassite : tels *Suriaš* ou *Šuriaš* (= sanscrit *sūriya* « le soleil »), *Buriaš* (= Boréas, Borée). Le père de Kour-Indar, Nazi-Mardouk, porte un nom bien kassite, comme en fait foi l'élément *Nazi*. »

Les ostraca de Samarie. — Cette découverte que nous avons déjà signalée, en mettant nos lecteurs en garde contre les exagérations de certains journaux, se précise grâce à des communications autorisées par M. Reisner. Le Prof. Lyon a donné dans la *Harvard Theological Review* de janvier des indications extraites du rapport de M. Reisner.

C'est sur cette publication toute provisoire — les textes ne sont pas reproduits — que sont fondés les articles de Kittel (*Theologisches Literaturblatt*, 1911, n° 3 et 4), de Driver (*Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, avril 1911) et du P. Abel (*Revue Biblique*, avril 1911). Le Prof. Lyon donne la traduction de douze des soixante-quinze ostraca découverts qui peuvent remonter jusqu'à l'époque d'Achab. Un vase d'albâtre trouvé tout auprès porte le nom du pharaon contemporain d'Achab : Osorkon II (874-853). Ces ostraca sont des reçus : « Dans la dixième année. De Yašat. Une jarre d'huile fine. A Ahino'am. » Ne faut-il pas comprendre « fourni par Ahino'am » ? On a donc la date, la provenance géographique, l'indication de matière et le nom du contributeur.

Fouilles de Rantidi (Chypre). — Les publications de M. Ohnefalsch-Richter que nous avons signalées (*RHR*, 1911, I, p. 114) ont suscité des réclamations assez vives.

Dans la *Classical Review*, 1910, p. 196-197, M. Hogarth émet l'avis que Rantidi est une ancienne nécropole et que le temple primitif de l'Aphrodite paphienne doit être cherché à Xylino. Quant à M. Peristanis, conservateur du Cyprus Museum, il tient l'opinion de M. Ohn.-Richter pour infondée, le temple de Rantidi étant consacré à Dionysos, Zeus et Koré. Le savant qui a conduit les fouilles, M. R. Zahn, s'élève aussi contre des conclusions trop précipitées. La réclamation adressée à *Globus* n'a pu y être insérée, car ce vieil organe a cessé de paraître depuis cette année ; elle est publiée par la *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1911, col. 155 et suiv. Le distingué savant explique que M. Ohnefalsch-Richter (qui, toutefois, semble s'être le premier rendu compte de l'importance du site) a été complètement tenu à l'écart des fouilles et que, par suite, ses hypothèses ne

reposent pas sur l'étude directe des vestiges mis au jour. M. Zahn réserve ses conclusions; il estime que, dans le sanctuaire découvert, Aphrodite était vénérée à côté d'autres divinités, mais que les éléments manquent pour reconnaître en ce point l'ancien sanctuaire paphien. Aucun vestige ne permet de reporter la fondation du sanctuaire à l'époque mycénienne.

Hymne adressé à Zeus par les Curètes. — Les fouilles poursuivies par l'Ecole anglaise à Palaikastro (Crète) ont amené au jour une pierre portant sur chacune de ses deux faces le même hymne au Zeus du Dicté. On en trouvera le texte rétabli, traduit et commenté par M. Gilbert Murray dans *Annual of the British School*, t. XV, p. 356-366. Cet hymne, du troisième siècle de notre ère, a fourni l'occasion, dans le même recueil (p. 339-356) à M. R. C. Bosanquet d'étudier le culte de Zeus dictéen et celui des Curètes. Miss J. E. Harriison (*ibid.*, 308-338) a repris toutes ces questions, de son point de vue très personnel : a study in pré-historic sociology.

L' « Augurium Salutis » au début de notre ère. — Sous ce titre, M. Cagnat (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 49-53) a savamment commenté une inscription récemment découverte à Rome et donnant une liste de cérémonies augurales accomplies en l'an 3 et en l'an 17 de notre ère. Il s'agit de l'*Augurium salutis* qu'a défini Dion Cassius, XXXVII, 24, 1 : « espèce de divination où l'on recherche si les dieux veulent qu'on leur demande le salut du peuple; comme si c'était une impiété que de le demander avant d'en avoir obtenu la permission. Elle avait lieu, chaque année, le jour où aucune armée ne se mettait en campagne, où l'on n'était en présence d'aucun ennemi, où l'on n'avait pas à combattre. Pour cette raison elle était suspendue lorsque les dangers se succédaient sans interruption et surtout pendant les guerres civiles ». M. Cagnat montre, à ce propos, que les éditeurs ont à tort inséré une correction dans le texte de Tacite au sujet de cette cérémonie. Le passage de Dion Cassius contient une prescription très ancienne qui alla en s'affaiblissant par la suite. Il témoigne de la crainte inspirée par les dieux de l'ennemi car c'est pour désarmer ceux-ci qu'on se place dans la condition la plus favorable, celle de la paix.

L'église constantinienne de l'Éléona. — Les PP. Féderlin et Cré, des Pères Blancs de Jérusalem, ont dirigé dans les propriétés des latins dont ils ont la garde sur le mont des Oliviers des fouilles très fructueuses. Le Père Vincent, le palestinologue bien connu, s'est chargé des relevés et de la publication (*Revue Biblique*, avril 1911, p. 219 et suiv.). C'est ainsi qu'il a pu conclure à l'identification de ces ruines avec l'église de l'Éléona élevée au IV^e siècle par Hélène en souvenir de l'ascension du Christ. La mère de Constantin après avoir, au dire d'Eusèbe, honoré l'autre sacré du Sépulcre de Notre-Seigneur « fit choix dans la même contrée de deux autres sites consacrés

par de saintes cavernes qu'elle orna elles aussi de somptueux édifices. » L'un est celui de la Nativité à Bethléem, l'autre sur le mont des Oliviers : « Haut vers le point culminant de la montagne, elle fit surgir une église et ses dépendances. Or la tradition véridique atteste que dans cette même caverne le Sauveur de toutes choses avait initié ses disciples aux ineffables mystères ». Ces textes, que confirme le pèlerinage d'Éthérie (*alias* sainte Sylvie) au déclin du iv^e siècle, prennent toute leur valeur par leur concordance avec l'église et la crypte retrouvées. L'importance même des substructions comme le caractère de l'architecture et l'adaptation du plan, qui rappellent la grande basilique du iv^e siècle relevée par M. de Vogüé à Qanawat dans le Hauran (*Syrie centrale, Architecture*, I, pl. 19, 1), sont des preuves convaincantes et il faut féliciter le P. Vincent de les avoir si habilement déduites d'un sol à première vue fort ingrat. Depuis longtemps on n'avait signalé à Jérusalem de découverte aussi remarquable.

Inscription chrétienne de Narbonne. — M. Héron de Villefosse a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1911, p. 14-17) une inscription trouvée à Narbonne et paraissant être la plus ancienne des inscriptions chrétiennes fournies par cette ville. Elle doit remonter à la fin du iv^e siècle. Les lettres sont, en effet, régulières, « les lignes sont disposées et espacées avec un soin particulier. L'inscription paraît calquée sur un type païen du pays : elle débute par le nom de l'époux qui a fait faire la tombe ; on y trouve la formule *bene merenti*, on y constate la présence du monogramme et, ce qui indique d'ordinaire une haute époque, le jour de la mort n'y est pas mentionné. Aux premiers temps chrétiens, la mention du nom du survivant constitue toujours une marque sérieuse d'antiquité. » Le monogramme était regardé comme une sauvegarde ; il était naturel de le graver sur les tombes « et de placer ainsi le défunt sous la protection directe du Christ. D'ordinaire le monogramme figure au début de l'épithaphe et en dehors du texte. Ici, au lieu de former l'en-tête de l'inscription avec l'*alpha* et l'*oméga* à ses côtés, il apparaît dans le corps du texte dont il fait partie et dont il occupe exactement le centre ».

Saint Démétrius de Salonique. — M. Marcel Le Tourneau, qui avait remis au jour et relevé les mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique, vient dans les années 1909 et 1910 d'étudier et de relever les mosaïques récemment découvertes à Saint-Démétrius (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 12-13 et Diehl, *ibid.*, p. 25-32). Toute une partie de la décoration (mur du collatéral) remonte au vi^e siècle et offre un intérêt particulier pour la connaissance de l'art byzantin. L'intérêt n'est pas moindre pour l'histoire religieuse de l'époque. « Dans le champ des diverses mosaïques, signale M. Diehl, on voit, auprès des personnages sacrés, de petites figures de fidèles, hommes et femmes, clercs et laïques, debout ou agenouillés. Il suit de là que ces mosaïques du col-

latéral sont une commémoration d'un certain nombre de grâces miraculeuses accordées par saint Démétrius, et en souvenir desquelles les bénéficiaires ont fait exécuter à leurs frais des panneaux plus ou moins grands de mosaïques. » Ces ensembles encadrés d'une bordure sont au nombre de quatre. Le plus important, raconté en quatre épisodes, est celui de l'enfant donnée à ses parents par la grâce de saint Démétrius. Un détail intéressant se remarque dans le costume du saint : « Il ne porte point, comme ce sera le cas plus tard, le costume militaire ; il est vêtu comme un haut fonctionnaire civil, d'une tunique brodée, nouée à la taille, que recouvre une chlamyde blanche décorée d'un large *clavus* brodé, et attaché par une fibule sur l'épaule droite. C'est l'aspect même sous lequel, au témoignage du livre des *Miracles de saint Démétrius*, il apparaissait « dans les plus anciennes images », « vêtu comme un consul » ; et de même il a le visage jeune, frais et souriant qu'on lui voyait dans ces anciennes représentations ».

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. C. Jullian appelle de nouveau l'attention sur *Les Croissants d'or préhistoriques* (*Journal des savants*, 1911, p. 153-164) et il en met bien en valeur la signification prophylactique. Les cultes lunaires et solaires — l'erreur que l'on commet souvent est de les croire exclusifs d'autres cultes et de tout y ramener — remontent certainement aux époques préhistoriques. « Il est donc naturel de faire de ces croissants d'or (qu'on place au début de l'apparition du métal) les témoins matériels du culte lunaire. L'homme, en créant cette image et en en faisant la parure de son corps, a voulu rapprocher de lui la puissance de l'astre souverain, le mettre en proche contact avec lui-même, et par là s'assurer de plus près la protection de son dieu. Ce croissant, ce fut, à son origine, un instrument de sauvegarde magique. » Il le restera longtemps et le savant professeur au Collège de France retrouve cette notion jusque dans la *lunula* qui décorait la chaussure des patriciens romains. Le bijou en forme de croissant lunaire et à valeur d'amulette est universel. M. Jullian discute chemin faisant les synchronismes avancés par les préhistoriens. On nous permettra d'insister sur une autre question de méthode. Les préhistoriens se préoccupent de retrouver dans l'abondant matériel, que les fouilles ont mis au jour et qu'ils ont su classer avec une incomparable sagacité, les traces des anciens cultes. Le danger dont il faut garer ces recherches, pour qu'elles ne perdent pas toute utilité, est la généralisation hâtive qu'entraîne une connaissance superficielle des conditions où se meuvent les cultes primitifs. L'erreur qui guette les chercheurs est la simplification excessive des notions religieuses primitives et l'usage d'une clé unique pour tout expliquer. L'exemple de Soldi et de sa

langue sacrée ne sera jamais assez médité. En Allemagne, les mêmes erreurs systématiques ont porté sur la tradition littéraire avec Stucken, suivi par des assyriologues comme Winckler et Jeremias, ou sur la documentation ethnographique avec Ehrenreich dont le système à base de culte lunaire a été ici l'objet (*RHR*, 1911, I, p. 40-52) d'une critique très serrée par M. Van Gennep.

Pour préciser ces remarques, prenons le cas des figures préhistoriques de bovidés, partielles ou totales. M. Déchelette dans son très précieux *Manuel d'archéologie préhistorique* (II, p. 470 et suiv.) les adapte au culte solaire tandis que M. Jullian incline à les rattacher au culte lunaire. Il est vraisemblable que l'un ou l'autre de ces rapprochements est valable dans certains cas, d'ailleurs à peu près impossibles à discerner; mais la figure du taureau ou de ses cornes a certainement eu une signification soit religieuse soit magique beaucoup plus riche et même variable d'un clan à l'autre. Poser un système est *a priori* une erreur. Pour s'en assurer, les termes de comparaison abondent. A l'époque historique, où la systématisation avait fait de singuliers progrès, nous trouvons, par exemple en Syrie, que le taureau est considéré sur le même monument — bas-relief de Douwair, près Tyr, actuellement au Louvre, — comme animal-attribut de la lune et comme animal-attribut du soleil, tandis que, plus généralement, et plus anciennement, les Syriens le tenaient pour l'animal-attribut, le représentant, du dieu de l'orage et de la tempête qui était aussi le dieu fécondant. Ailleurs, le taureau est un dieu-fleuve. Si nous pouvons faire toutes ces distinctions, c'est que nous possédons une documentation écrite. La complication est encore plus grande chez les non-civilisés. Un trait peut désigner un arbre, un homme, un animal non seulement suivant la tribu mais suivant l'occasion ou l'interpréteur. Pour les non-civilisés eux-mêmes ces signes (cercles, spirales, droites, points) n'ont un sens que si l'auteur ou l'interpréteur initié en fait le commentaire. M. Déchelette verrait probablement l'image du soleil sur les *churinga* des Arunta où sont tracés des cercles en pointillé. Or, il n'en est rien : on a constaté que les Arunta disposaient des points en cercle pour exprimer un groupe d'hommes ou d'animaux. N'est-ce pas la preuve qu'on ne saurait être trop prudent dans l'interprétation des dessins préhistoriques?

— En présentant à l'Académie des inscriptions le tome III des *Demotische Studien* du professeur Spiegelberg, contenant le cycle des légendes du roi Petoubastis, M. S. Reinach (*Comptes rendus*, 1910, p. 775) a ajouté : « En avril 1904, M. Spiegelberg acquit en Égypte un papyrus démotique de 19 colonnes, aujourd'hui conservé à l'Université de Strasbourg. Il en publie le texte en facsimilé, la transcription et la traduction allemande. Le nouveau conte prend place dans le cycle de Petoubastis à côté de l'*Emprise de la cuirasse*, connue par un papyrus démotique de Vienne dont M. Maspero a donné la traduction (*Contes populaires*, p. 202). Mais, ici, ce n'est plus une cuirasse qu'on se dispute : il s'agit d'un bénéfice figurant dans la succession d'un grand prêtre d'Amon et dont s'était emparé Ankh-Hor, fils du roi Petou-

bastis. Parmi les personnages figure un prêtre d'Horus assisté de treize Asiatiques. Ce sont des Assyriens, car l'action se passe vers 665, au moment où Assourbanipal avait conquis l'Égypte. »

— M. Raymond Weill a publié dans le *Journal asiatique* (1910-1911) une suite importante d'articles sur *Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire*. Depuis pas mal d'années on s'attache à démolir les Hyksôs auxquels les historiens, semble-t-il, avaient prêté une importance démesurée. Chemin faisant, M. R. Weill est amené à discuter les rapports entre Jacob et Joseph d'une part et, d'autre part, le nom de lieu *lakeb-el* en Canaan sous le Nouvel Empire, ou les noms de personnes *lakeb-el*, *lakeb-her* et *lakeb* au temps des Hyksôs. Il faut noter sa conclusion. Jacob, dans sa figure primitive, était le héros d'un cycle de légendes cananéennes — non pas un dieu cananéen comme le veut M. Ed. Meyer. Ce Jacob pré-israélite est celui que mentionnent les textes de Thoutmès III comme territoire ou tribu. A l'arrivée des Israélites dans la Terre promise, les conquérants s'approprièrent le nom avec le territoire et Jacob devint un des ancêtres d'Israël avec probablement toute une série de héros et d'éponymes cananéens, comme par exemple Joseph.

Lorsque, plusieurs siècles après, on réunit les anciennes traditions, vers le milieu du viii^e siècle, il est possible que les rédacteurs « assez bien informés des choses d'Égypte, aient su de source égyptienne que Jacob, et peut-être aussi Joseph, avaient été princes en Égypte aux siècles antérieurs ; ils eurent garde, en ce cas, de ne pas laisser perdre un chapitre si beau de l'histoire des origines du peuple, et les épisodes bibliques de Joseph, ministre de Pharaon, de ses parents établis en Gosen et de ce qui s'ensuit pour les Israélites en Égypte, n'ont peut-être pas une autre origine ». Il paraît cependant difficile de refuser toute historicité au séjour des Israélites en Gosen. Rien n'est mieux attesté que les déportations d'Asiatiques en Égypte. Quand on visite les ruines de l'ancienne Thèbes, on perçoit très nettement que toute cette munificence des XVIII^e et XIX^e dynasties est fondée sur les dépouilles de l'Asie, en butin et en hommes. Il eût fallu, peut-être, poser ce point plus nettement. « Mais que le séjour en Gosen, termine le savant égyptologue, connu du rédacteur du viii^e siècle, soit historique ou non, il n'en reste pas moins possible que les Jacob d'une tradition égyptienne authentique aient interféré avec les Jacob d'autres souvenirs, et contribué à entraîner en Égypte les patriarches depuis longtemps acquis à la légende nationale d'Israël ».

— Dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1^{er} et 2^e fascicules de 1911, on trouve le début d'une étude d'I. Scheftelowitz, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, qui tend à démontrer que le symbole chrétien du poisson est un emprunt pur et simple au judaïsme. La démonstration repose sur l'identifi-

cation inattendue du Leviatan avec le Messie et l'usage de sources aussi peu contrôlables que le Zohar. — M. P. Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité*, reprend et développe avec une science très avertie un « sujet doublement intéressant, qui concerne aussi bien la science des religions que l'histoire de l'ancien droit ». D'une importance particulière parmi les stigmates sont le signe militaire et celui des adeptes de certaines religions. M. Perdrizet pense qu'à l'origine la marque militaire était un cas particulier du stigmate religieux et qu'elle a dû s'introduire d'abord dans l'armée romaine d'Orient « et plus précisément dans les légions de Syrie, sous les empereurs syriens, au début du III^e siècle ». — Hubert Grimme, *Das Alter des israelitischen Versöhnungstages*, polémique contre Wellhausen au sujet de sa conception des fêtes juives. — A. Abt, *Bleitafeln aus Münchner Sammlungen*. — J. Raum, *Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro*, traduit l'opuscule d'un indigène passé au christianisme sur les croyances de ses congénères restés païens. — K. Th. Preuss, *Religionen der Naturvölker Amerikas 1906-1909*.

— A propos de *Géta, roi des Édones* (BCH, 1911, p. 108 et suiv.) M. P. Perdrizet groupe les renseignements qui nous sont parvenus sur le tatouage chez les Thraces et les commente savamment. Les auteurs grecs nous apprennent que ce peuple voyait là une preuve de noblesse. Dans nombre de tribus thraces, à l'époque historique, le rit très antique du tatouage était pratiqué surtout par les femmes. « Les Ménades, c'est-à-dire les femmes thraces initiées à la religion dionysiaque, étaient tatouées au type du faon, parfois sur la jambe, mais plus souvent encore sur le bras : le faon était un symbole dionysiaque, les Ménades, dans l'orgie bachique, le déchiraient vivant et le dévoreraient cru. Le tatouage des hommes initiés aux mêmes mystères se portait au front et figurait une feuille de lierre. Ces marques du faon et de la feuille de lierre, réservées chacune à l'un des sexes, semblent prouver l'existence chez les Thraces de *sex-totems* analogues à ceux des Australiens ». Il y a lieu seulement d'observer que M. Frazer a renoncé à ce terme de *sex totem* qui entraînait une grave confusion pour celui de *sex patron*. De même l'*individual totem* est devenu le *guardian genius* (Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, t. III, p. 454-456 et t. IV, p. 173). M. Perdrizet conclut : « le tatouage caractérisait les « ingénus », ceux que les textes grecs qualifient d'εὐγενεῖς, qui s'appelaient eux-mêmes en langue thrace ζῆνθος et qui, dans les inscriptions grecques de l'époque impériale, revendiquent encore fièrement le titre de γνήσιοι. Ce n'était pas, au vrai, un ornement, mais bien un symbole religieux, une marque indélébile, qui consacrait au dieu de la tribu les ingénus faisant partie de celle-ci ».

— M. P. Foucart commente le *Rescrit d'Antonin relatif à la circoncision et son application en Égypte* (*Journal des savants*, 1911, p. 5-14). Hadrien avait défendu de pratiquer la circoncision. « Le rescrit d'Antonin est plus conforme à

l'esprit général de la politique romaine. D'une part, la religion des Juifs étant autorisée (*religio licita*), l'empereur leur permettait d'observer leurs coutumes et de pratiquer leurs rites, en les autorisant à circoncire les enfants de leur nation. De l'autre, par une juste précaution, elle protégeait les races étrangères contre une mutilation très souvent imposée de force, par exemple aux esclaves. Les peines étaient sévères ; de même que la castration avait été assimilée à l'*homicidium*, la circoncision, pratiquée sur un non-Juif, fut assimilée à la castration et punie de même : la confiscation des biens, la mort pour les *humiliores*, la relégation pour les *honestiores*. Quant aux citoyens romains, ils restaient libres d'adopter les croyances des Juifs. d'observer le sabbat ; de célébrer leurs fêtes ; mais s'ils se faisaient circoncire, eux ou leurs esclaves, c'était la confiscation et la relégation perpétuelle dans une île, la mort pour le médecin qui se prêtait à l'opération. » M. Foucart met en évidence un fait d'un grand intérêt qui paraît prouver que la mesure ne visait pas uniquement la propagande juive : le rescrit d'Antonin était applicable à tous les peuples et à toutes les provinces de l'empire. Un certain nombre de papyrus l'attestent pour l'Égypte où la loi religieuse prescrivait la circoncision aux prêtres et laissait toute liberté au reste de la nation. « Le gouvernement romain, dit le savant professeur au Collège de France, en profita pour restreindre l'autorisation de la pratiquer aux seuls membres des familles sacerdotales. Nous voyons par les papyrus quelles mesures furent prises pour l'exécution de l'édit impérial. Une des plus efficaces fut d'enlever aux temples le droit d'autoriser la circoncision et de le transférer au pouvoir civil, représenté par le fonctionnaire romain qui portait le titre de grand-prêtre. Une fois l'affaire remise entre les mains de l'administration, le prince pouvait s'en reposer sur le zèle de son représentant et l'ingéniosité des bureaux. »

— Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les études critiques du P. Lammens sur la vie de Mahomet. Dans sa nouvelle brochure *Mahomet fut-il sincère ?* (extr. des *Recherches de Science religieuse*, 1911, 1 et 2, 56 p.) le savant arabisant donne un intéressant résumé des résultats auxquels il est parvenu pour les premiers temps de la mission du Prophète. Pour en bien juger, il faut, tout d'abord, le replacer dans son milieu de trafiquants avides qui nous apparaît comme un repaire de bandits. Il y mérita la qualification d'*amīn*, c'est-à-dire d'homme sûr, qui méritait confiance. — Cependant ses biographes modernes (Noeldeke-Schwally) nous disent : « En bien comme en mal, il ne posséda pas un sens délicat et ferme... il ne recula pas devant la perspective d'employer des moyens condamnables, jusqu'à la fraude pieuse dans l'intérêt de sa propagande. » Et le P. Lammens ne s'écarte pas de ce jugement : « Sa vie durant, Mahomet demeurera un Qoraichite, c'est-à-dire, un politique et un homme d'affaires, sacrifiant tout à la réussite. »

Malgré cela, le savant critique n'admet pas que le Prophète ait « débuté par être un vulgaire imposteur, comme on l'admet trop facilement ». Quant à en faire un névrosé, sujet à des attaques d'épilepsie, à des crises hystériques, le

P. Lammens pense, avec raison, qu'on a fort exagéré. Il écarte comme inventé de toutes pièces l'« évangile islamite de l'enfance » et il montre le caractère tendancieux de plusieurs descriptions de ses désordres nerveux : l'évanouissement en pleine bataille de Badr a été imaginé sur la foi d'un verset déplacé ! Si le Prophète « a souffert de tares physiques, on ne peut le prouver péremptoirement, ni d'après le Qoran ni d'après la tradition, judicieusement interprétés. A l'âge où nous le considérons (au début sa mission que le P. L. fixe vers trente ans, au lieu des quarante de la tradition, ce dernier chiffre étant manifestement inspiré des temps de purification rituelle ; cf. notre *Histoire et Religion des Noçairis*, p. 112 note 1), le réformateur paraît avoir été un nerveux, un impulsif, un tempérament sensuel, craintif, sans aucune propension à l'héroïsme. » Voilà, il faut l'espérer, qui mettra dorénavant en garde contre l'abus de la psychologie pathologique. Au début (il faut supprimer la légende de la retraite sur le mont Hîrâ, calquée sur celle de Moïse au Sinaï), Mahomet envisage « une réforme mi-sociale, mi-religieuse des institutions mecquoises ; ou, pour parler plus exactement, Mahomet ne sépara jamais le sacré du profane : dogme, stipulations relatives aux héritages, aux testaments, tout sera pour lui placé sur le même pied. Cette mission se limitait donc à la Mecque et ses dépendances directes. Voulut-il dès lors fonder une religion nouvelle ? Rien ne le prouve. Peut-être songea-t-il uniquement à établir ce qu'il aurait appelé « le hanifisme libéral », en y ajoutant l'épithète de *musulman*, suffisant, croyait-il, à spécifier son système. A force de réfléchir sur ce projet, d'y revenir dans des entretiens avec des amis monothéistes, il finit par s'en pénétrer au point d'en être obsédé à l'état de veille et jusque dans ses rêves. Avec sa croyance au caractère surnaturel des songes il se jugea appelé d'en haut. Sa propre ambition, l'insuffisance de ses lumières personnelles, l'accord de son programme fondamental avec les révélations antérieures, tout acheva de le confirmer dans sa persuasion : il devait être le messager de la bonne nouvelle pour ses compatriotes. »

— La *Rivista italiana di Sociologia* ne manque pas de s'occuper d'histoire religieuse. Signalons dans le tome XIV, fasc. 5-6, l'article de M. A. G. Maliandi, *L'astrolatria presso le tribù primitive*, qui combat justement les tendances de certaines écoles à tout travestir en mythes astraux. Il y a un mot un peu dur pour M. Hommel dont les polémiques « sono d'ordine sentimentale-theologico, e non scientifico » ; mais pourquoi le grand savant qu'est M. Hommel se plaît-il à échafauder des édifices où n'entreront ni les hommes de science indépendante ni les théologiens ? Dans le tome XV, fasc. 1 (1911), M. Raffaele Pettazoni institue une intéressante comparaison entre *Ordalia sarda e ordalie africana* à propos de Solin, IV, 6-7. Très au courant des données fournies par les deux pays comme l'attestent ses précédentes études : *La religione primitiva in Sardegna* voir (*RHR*, 1910, II, p. 113) et *Paletnologia sardo-africana* (*Revue des études ethnogr. et sociolog.*, 1910), l'auteur pose à ce propos la question d'une origine commune. R. D.

— La *Revue* a annoncé l'année dernière (t. *LXII*, p. 272) la mort du professeur Heinrich Julius Holtzmann. On savait que depuis longtemps Holtzmann préparait une seconde édition de son traité classique de *Théologie du Nouveau Testament* paru en 1897. En vue de cette seconde édition, Holtzmann, continuant à appliquer la méthode qui lui a assuré une place unique dans la science du Nouveau Testament, avait pris connaissance de toutes les publications parues en Allemagne et à l'étranger, il avait tout lu et tout dépouillé. En particulier, il s'était intéressé au mouvement qui depuis dix ans notamment a rapproché la science du Nouveau Testament de l'histoire générale des religions; certains articles publiés par lui dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* en font foi. Aussi la nouvelle « *Théologie du Nouveau Testament* » qui devait dresser le bilan des recherches récentes était-elle impatiemment attendue par tout le monde savant.

Peu après la mort de Holtzmann, on apprenait par une notice parue dans la *Theologische Literaturzeitung* que le manuscrit auquel Holtzmann avait travaillé jusque dans les derniers jours de sa vie était en état d'être imprimé et que MM. Jülicher et Bauer, professeur et privat-docent à Marbourg s'étaient chargés de le publier. Le premier fascicule de l'œuvre nouvelle a paru depuis; nous nous bornons à le signaler, nous réservant d'y revenir avec plus de détail dans quelques mois quand sera achevée la publication de l'œuvre entière.

M. G.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>E. de Faye.</i> De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au ii ^e siècle	1
<i>Salomon Reinach.</i> La tête magique des Templiers.	25
<i>Isidore Lévy.</i> Sarapis (<i>suite</i>).	125
<i>Paul Monceaux.</i> L'église donatiste après saint Augustin	148
<i>L. Massignon.</i> Al Hallâj.	195
<i>Paul Monceaux.</i> L'église donatiste, organisation et caractères	257
<i>P. Bovet.</i> Le parler en langues des premiers chrétiens et ses conditions psychologiques	296

ÉLANGES, DOCUMENTS

<i>A. Van Gennep.</i> Mythologie et ethnographie, à propos d'un livre récent.	40
<i>P. Oltramare.</i> La religion des Sikhs	53
<i>Fr. Cumont et A. Gardiner.</i> A propos de l'aigle funéraire des Syriens.	208
<i>Et. Combe.</i> Notes sur quelques coutumes des populations soudanaises.	311
<i>R. Dussaud.</i> Heracles et Astronoé à Tyr.	331

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

<i>Ed. Chavannes.</i> Le « Tai-chan », Essai de monographie d'un culte chinois (<i>C. Blanchet</i>)	73
<i>J. Gairdner.</i> Lollardy and the Reformation in England (<i>P. Alphandéry</i>).	362
<i>H. de Genouillac.</i> Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur. (<i>L. Delaporte</i>)	346
<i>H. Gunkel.</i> Genesis (<i>R. Dussaud</i>).	221

<i>H. Hauser. Les sources de l'histoire de France, xvi^e siècle (A. Rébelliau).</i>	233
<i>G. Hölscher. Die Mischnatractate « Sanhedrin » und « Makkot » (Mayer Lambert)</i>	90
<i>Cl. Huart. Textes persans relatif à la secte des Houroufis (R. Dussaud)</i>	361
<i>A. Huck. Synopse der drei ersten Evangelien (M. Goguel).</i>	93
<i>P. Jensen. Moses, Jesus, Paulus (Ad. Lods).</i>	351
<i>J. M. Lagrange. Le messianisme chez les Juifs (Ad. Lods)</i>	81
<i>G. Lanson. Manuel bibliographique de la littérature française moderne (1500-1900) (A. Rébelliau)</i>	233
<i>A. Lévy. D. Fr. Strauss, la vie et l'œuvre (F. Nicolardot)</i>	230
<i>H. Lietzmann. Die Briefe des Apostels Paulus (M. Goguel).</i>	95
<i>E. Lombard. De la Glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires (H. Norero).</i>	226
<i>M. Marmorstein. Religionsgeschichtliche Studien (M. Vexler).</i>	228
<i>J. Merlaut. Sénancour, sa vie, son œuvre, son influence (A. Rébelliau).</i>	99
<i>G. Michaut. Sénancour, ses amis et ses ennemis (A. Rébelliau).</i>	102
<i>Th. Nöldeke. Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (R. Dussaud)</i>	358
<i>Dr F. Regnault. La genèse des miracles (Goblet d'Alviella).</i>	69
<i>T. Segerstedt. Självandringens Ursprung (B. P. van der Voo)</i>	215
<i>N. Slouschz. Hebraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères (Ad. J.-Reinach)</i>	78
<i>Sainte Thérèse. Histoire de ses fondations (A. Rébelliau)</i>	235
<i>Fr. Thureau-Dangin. Textes de l'époque d'Agadé (L. Delaporte).</i>	346
<i>M. Vernes. Histoire sociale des religions (Goblet d'Alviella).</i>	340
<i>H. Weinelt. Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt? (F. Nicolardot).</i>	91
<i>H. Zimmern. Zum Streit um die Christusmythe (Ad. Lods).</i>	351

II. Notices bibliographiques.

<i>M. Asin. Un faqih siciliano (R. Basset)</i>	368
<i>G. Barzellotti. Monte-Amiata e il suo profeta (P. Alphandéry)</i>	243
<i>R. Basset. La Bânat So'ad (R. Dussaud).</i>	106
<i>A. Bianconi. Girolamo Savonarola (P. Alphandéry)</i>	243
<i>H. Böhmer. Les Jésuites (P. Alphandéry)</i>	109
<i>P. J. Bolland. Het Evangelie (B. P. van der Voo).</i>	106
<i>P. V. Charland. Madame Sainte Anne et son culte au moyen âge (A. Houtin)</i>	369
<i>T. K. Cheyne. The two religions of Israel (Mayer Lambert).</i>	367
<i>A. C. Flick. The rise of the Mediaeval Church (P. Alphandéry).</i>	242
<i>Ph. Funk. Jakob von Vitry (P. Alphandéry)</i>	108
<i>I. Goldziher. Vorlesungen über den Islam (E. Montet)</i>	367

	Pages.
<i>J. Grill</i> . Lao Tze's Buch von Höchsten Wesen und von Höchsten Geist (<i>C. Blanchet</i>)	238
<i>E. A. Gutjahr</i> . Die Anfänge des neuhochdeutschen Schriftsprache von Luther (<i>Th. Schæll</i>).	108
<i>R. Külmen</i> . Schlesische Sagen (<i>L. Pineau</i>).	111
<i>A. Ledru</i> . Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et M ^{sr} Bouvier, évêque du Mans (<i>A. Houtin</i>)	111
<i>F. Macler</i> . Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque (<i>R. Dussaud</i>).	241
<i>A. Mathiez</i> . Les conséquences religieuses de la journée du 10 août 1792 (<i>A. Houtin</i>)	369
Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth (<i>R. Dussaud</i>)	104
<i>H. Nelzer</i> . L'introduction de la messe romaine en France sous les Caro- lingiens (<i>A. Houtin</i>)	110
<i>A. Niemojewsky</i> . Gott Jesus (<i>F. Nicolardot</i>)	239
<i>R. Reitzenstein</i> . Die Hellenistischen Mysterien-Religionen (<i>P. Monceaux</i>).	366
Die Religion in Geschichte und Gegenwart (<i>P. Alphandéry</i>)	370
<i>F. Uzureau</i> . Un prêtre français pendant l'émigration (<i>A. Houtin</i>)	244
<i>F. Uzureau</i> . La déportation des religieuses angevines (<i>A. Houtin</i>)	244
<i>V. Vedel</i> . Mittelalterliche Kulturideale (I et II) (<i>P. Alphandéry</i>).	242
<i>D. Viollier</i> . Essai sur les Rites funéraires en Suisse (<i>Goblet d'Alviella</i>).	365
<i>W. H. Ward</i> . The Seal Cylinders of Western Asia (<i>R. Dussaud</i>).	366
<i>J. Weiss</i> . Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte (<i>F. Nicolardot</i>)	238
<i>K. B. Wiklund</i> . Die Lappische Zaubertrommel in Meiningen (<i>B. P. van der Voo</i>)	237

CHRONIQUES, par MM. René Dussaud et Paul Alphandéry.

Communication par M. L. M. : Les livres sacrés des Yézidis, p. 245.

Enseignement de l'histoire des religions : La transformation de la chaire d'hébreu au Collège de France, p. 143 ; 25^e anniversaire de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études, p. 254.

Nécrologie : Ch. de Smedt, p. 371 ; D. Chwolson, p. 373 ; Rubens Duval, p. 374.

Généralités : M. Winternitz, General Index to the names and subject-matter of the Sacred Books of the East, p. 116 ; L. Chachoin, les Religions, p. 122 ; Theologische Literaturzeitung, programme de MM. H. Schuster et A. Titius, p. 122 ; Institut ethnographique international de Paris, p. 123 ; P. Oltramare, La faillite de la méthode historique, p. 248 ; C. Jullian, Les Croissants d'or préhistoriques, p. 379 ; P. Perdrizet, La miraculeuse histoire de Pandore et d'Echédore, p. 382.

- Folk-lore et religions des non-civilisés* : A. von Löwis of Menar, Nordkaukasische Steingeburtsagen, p. 117 ; Rivista italiana di Sociologia, A. G. Mailandi, L'astrolatria presso le tribù primitive, p. 384.
- Religions de l'Inde et de l'Iran* : Lüders, Varuna, p. 116 ; Th. Kluge, Der Mithrakult, seine Anfaenge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmaeler, p. 249 ; Panthéon kassite et divinités indo-européennes, p. 376.
- Religions de l'Extrême-Orient* : La divination en Chine, p. 375.
- Religions de l'Égypte* : Les papyrus démotiques d'El-Hibé, p. 113 ; Spiegelberg, Demotische Studien, III, p. 388 ; Raymond Weill, Les Hyksos et la restauration nationale, p. 381 ; P. Foucart, Rescrit d'Antonin relatif à la circoncision et son application en Égypte, p. 382.
- Religion assyro-babylonienne* : Les fouilles allemandes à Babylone et à Assour, p. 113 ; Fouilles américaines à Samarie, p. 113 ; Nouvelles fouilles de Tello, p. 246 ; Fr. Cumont, Babylon und die Griechische Astronomie, p. 249 ; Panthéon kassite et divinités indo-européennes, p. 376.
- Judaïsme* : Fouilles américaines à Samarie, p. 113 ; Les papyrus démotiques d'el-Hibé et l'histoire juive, p. 113 ; Le plus ancien ms. biblique daté, p. 115 ; Les ostraca de Samarie, p. 376 ; E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, p. 116 ; Citation biblique dans un papyrus d'Éléphantine, p. 247 ; I. Scheftelowitz, Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum, p. 381.
- Islamisme* : Ign. Goldziher, Schi'itisches, p. 119 ; G. Jacob, Une foire en Égypte au XIII^e siècle, p. 119 ; R. Basset, Encyclopédie de l'Islam, 7^e livr., p. 252 ; P. Lammens, Mahomet fut-il sincère, p. 383.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Sectionnement rituel des têtes sculptées antiques, p. 114 ; L. Deubner, Lupercalia, p. 116 ; Fr. Boll, Marica, p. 117 ; Studia Pontica, III, p. 117 ; D. Anziani, Démonologie étrusque, p. 120 ; Le sanctuaire de Déméter à Pergame, p. 247 ; Deux nouvelles Defixiones de Tunisie, p. 248 ; Fr. Cumont, Babylon und die Griechische Astronomie, p. 249 ; A. Radet, Quelques remarques nouvelles sur la déesse Cybèbé, p. 250 ; S. Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine, IV, p. 250 ; Hymne adressé à Zeus par les Curètes, p. 377 ; R. Cagnat, l'Augurium salutis, p. 377 ; P. Perdrizet, Géta, roi des Edones.
- Religions de l'Asie Mineure et de la Mer Egée* : Le sanctuaire primitif d'Aphrodite paphienne, p. 114 ; Le dieu Velchanos à Chypre, p. 247 ; Fouilles de Rantidi, p. 376.
- Religions primitives de l'Europe* : Le dieu celtique Moritasgus, p. 115 ; C. Jullian, Les croissants d'or préhistoriques, p. 379.
- Christianisme ancien* : Ad. Jacoby, Der Ursprung des judicium offae,

- p. 117 ; Dictionnaire apologétique de la foi catholique, p. 118 ; W. Erbt, Das Markusevangelium, p. 251 ; Harnack, Étude sur la première épître aux Corinthiens, p. 251 ; P. de Labriolle, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, p. 252 ; N. Söderblom, Jésus ou Christ, p. 252 ; P. Vincent, L'église constantinienne de l'Éléona, p. 377 ; Inscription chrétienne de Narbonne, p. 378 ; I. Schefelowitz, Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum, p. 381 ; H. J. Holtzmann, Théologie du Nouveau-Testament, 2^e éd., p. 385.
- Christianisme du moyen âge* : J. Psichari, Cassia et la pomme d'or, p. 119 ; P. Sabatier, Le premier chapitre du Speculum perfectionis, p. 253 ; Saint Démétrius de Salonique, p. 378.
- Christianisme moderne* : G. Tyrrell, Le Christianisme à la croisée des chemins, p. 121 ; D^r Rouby, La vérité sur Lourdes, p. 254.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, RUE GARNIER, 4.

PERIODICALS

RET

14 DAY USE

RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

TH

CIRCULATION DEPARTMENT

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

R

REC'D LD DEC 5 '73 - 8 PM

Due end of FALL Quarter
subject to recall after -

REC'D LD MAR 5 '74

APR 24 1997

BEC. MOFFITT APR 22 '97

LD62A-30m
(P2003s10)9412

LD21-35m-8, '72
(Q4189s10)476-A-32

General Library
University of California
Berkeley

PERIODICALS

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C058008020



